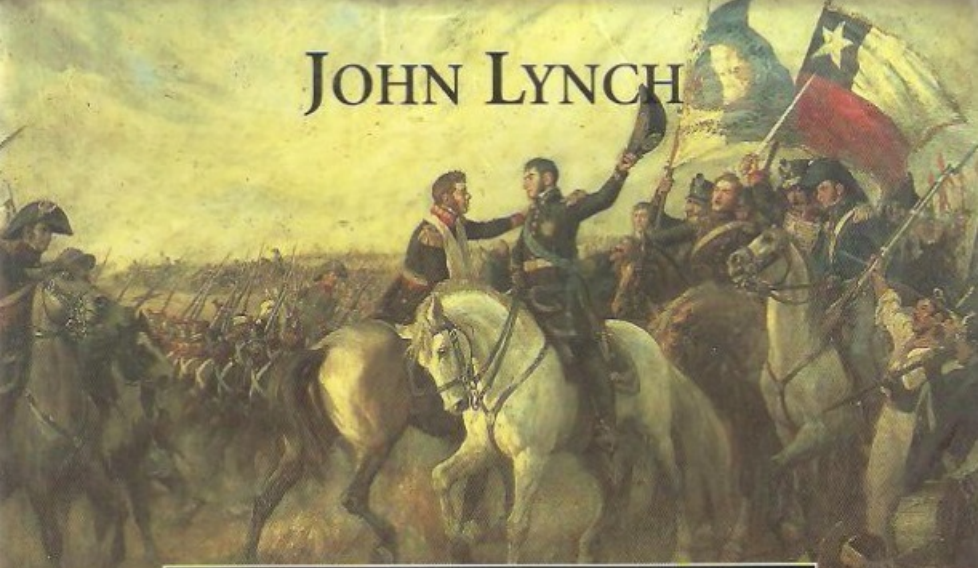
JOHN LYNCH



AMÉRICA LATINA, ENTRE COLONIA Y NACIÓN

Libros de Historia

Crítica

JOHN LYNCH

AMÉRICA LATINA, ENTRE COLONIA Y NACIÓN

CRÍTICA
BARCELONA

Traducción castellana de ENRIQUE TORNER

Fotocomposición: Pacmer, S. A.
Cubierta: Joan Batallé
© 2001, John Lynch
© 2001 de la traducción castellana para España y América:
EDITORIAL CRÍTICA, S. L., Provença, 260, 08008 Barcelona
ISBN: 84-8432-168-1
Depósito legal: B. 2797-2001
Impreso en España
2001 —A & M Gràfic, S.L., Santa Perpètua de la Mogoda (Barcelona)

PREFACIO

Los ensayos aquí publicados se concentran fundamentalmente en dos periodos consecutivos de la historia de Latinoamérica: la época colonial tardía y la de los primeros nacionalismos. Ésta es una fase de transición en que las colonias se convirtieron lentamente en naciones y las naciones conservaron una herencia colonial. La época entre 1750 y 1850 me ha atraído por considerarla un marco cronológico útil tanto para incorporar la secuencia tradicional de los orígenes, el desarrollo y las consecuencias de la Independencia como para acomodar características significativas de la historia imperial, de la formación de los estados y de la política religiosa durante la época de la revolución democrática. Más allá de estos límites, el libro empieza y termina con ejemplos de sometimiento y de reacción en el mundo americano. Un capítulo inicial vuelve a considerar el tema de la conquista y de los conquistadores en busca de respuestas a la eterna pregunta: ¿Cómo pudieron tan pocos derrotar a tantos? El libro acaba con un ensayo sobre el concepto de la religión popular y de su manifestación en los cultos milenarios.

Estos ensayos tienen su origen en ocasiones y motivos comunes para la mayoría de los historiadores: conferencias aisladas, trabajos presentados en congresos, artículos en revistas especializadas, capítulos en obras de varios autores y secciones de libros en espera de publicación. La iniciativa de reunirlos en un volumen procede de otros. Agradezco a James Dunkerley su oportuna invitación a publicarlos en

la serie editada por el Institute of Latin American Studies en asociación con Macmillan. También doy las gracias a John Maher y Melanie Jones por haber seguido minuciosamente el libro a través de sus varias fases editoriales. También debo mi agradecimiento a Gonzalo Pontón y a Carmen Esteban de la Editorial Crítica, por haber organizado expertamente la publicación de la edición española.

1

Pasaje a América*

¿Deseo de novedad, preocupación moral o simple casualidad? Al historiador extranjero de Latinoamérica se le pregunta con frecuencia: ¿Por qué estudia historia de Latinoamérica? ¿Qué le hizo convertirse en un latinoamericanista? Estas preguntas contienen suposiciones ocultas. ¿Por qué estudiar lo exótico, lo remoto o incluso —en la mente de algunos— lo menos importante? Hay una creencia latente de que la historia de Latinoamérica carece del contenido intelectual que posee la historia de Europa, de que es más importante saber lo que se decidía en las cortes de la Ilustración que lo que ocurría en las orillas del Orinoco.

He compartido durante mucho tiempo la convicción del joven Arnold Toynbee, quien, cuando alguien le preguntó por qué pasaba su tiempo en Oxford enseñando la historia de Grecia y Roma, respondió: «Mi trabajo al enseñar historia es hacer que la gente conozca una vida y una civilización diferentes de la nuestra, de una forma profunda y que les dé diferentes oportunidades para mejorarse».[1] Latinoamérica era un territorio desconocido para mí, y empecé a estudiar esta otra

* *Passage to America*, Universidad de Sevilla, Acto Solemne de Investidura como «Doctor Honoris Causa», 1 de octubre de 1990, Discurso del Doctorando Dr. D. John Lynch, pp. 21-34. Revisado por el autor para su publicación en esta obra.

1. Citado en William H. McNeill, *Arnold J. Toynbee: A Life*, Nueva York, 1989, p. 45.

vida y civilización por ignorancia y curiosidad. Era suficiente que los latinoamericanos tuvieran una historia distinta de la nuestra y que ésta pudiera descubrirse. ¿Quiénes fueron los habitantes de Latinoamérica? ¿Cuáles fueron las primeras directrices públicas que gobernaron su vida? ¿Cómo reaccionaron al control imperial? ¿Cuándo consiguieron su independencia? ¿Cómo identificaron sus naciones y cómo organizaron sus estados? En Estados Unidos había historiadores que ya habían empezado a explorar los archivos del subcontinente y habían también presentado las investigaciones de los propios eruditos de Latinoamérica a un mundo más amplio. En Gran Bretaña había igualmente un cierto interés que se remontaba a sir Clements Markham, Cunninghame Graham y F. A. Kirkpatrick. Sin embargo, era un interés minoritario, y las obvias preguntas que los estudiantes se hacían acerca del pasado británico y norteamericano todavía no se habían planteado acerca de Latinoamérica. Lo mismo podía afirmarse, por supuesto, de África y Asia, aunque, en estos casos, su conocimiento pasaba a la conciencia británica por medio de la conexión imperial. Latinoamérica, por otro lado, era el punto flaco de los ingleses, la última frontera del historiador. La atracción radicaba en el misterio.

Los departamentos de historia de las universidades británicas de entonces —alrededor de 1950— enseñaban la historia de América, pero esto quería decir Norteamérica, y los cursos sobre la expansión de Europa no solían aventurarse demasiado en el interior de otros continentes. No obstante, la historia que aprendí en la Universidad de Edimburgo me preparó adecuadamente para mis posteriores estudios, ya que estuvo basada en los mejores ejemplos de la literatura histórica. Me gradué con conocimientos de historia medieval, historia británica moderna, historia de la Europa moderna e ideas políticas; el sistema escocés de materias complementarias me permitió añadir filosofía y economía política. Ya en la escuela, mis jóvenes maestros jesuitas James O'Higgins y Deryck Hanshell me habían presentado a historiadores y eruditos (Namier, Feiling, Butterfield, Leavis) cuya influencia permaneció omnipresente y cuyos métodos fueron aplicables a unos campos más amplios de lo que sus autores quizá nunca predijeron. En la universidad, varios historiadores me causaron un impacto perdurable.

Mis medievalistas favoritos fueron J. E. A. Jolliffe, cuya *Constitutional History of Medieval England* desafiaría a cualquier lector a encontrar un sentido en su rara erudición y refinada prosa, y G. Mollat, cuya obra *Les Papes D'Avignon* demostró que ya había vida entre los historiadores franceses antes de los *Annales*. La historia británica moderna ya generaba una bibliografía abundante y en aumento, pero, para mí, la estrella era G. M. Young, cuya obra *Victorian England, Portrait of an Age* yo consideraba una cumbre de la historiografía y un modelo del que debían sentir envidia todos los estudiantes de historia que trataban de combinar el estilo con el aprendizaje. En lo que respecta a historia económica, me convertí en un admirador de John U. Nef, cuya *War and Human Progress* seguía siendo una lección ejemplar de cómo combinar la investigación y la generalización y de cómo tender puentes entre el pasado y el presente.

Los modelos de erudición y de estilo de los historiadores británicos y norteamericanos de mediados del siglo xx eran influencias perdurables y valiosos puntos de contraste con las obras sobre Latinoamérica que ahora empezaba a leer. Varias diferencias me sorprendieron. Los latinoamericanistas no eran inferiores en la calidad de su investigación, sino en su estilo y argumentación. Éste no era un campo que había sido cultivado por generaciones de historiadores que habían adquirido una identidad colectiva y una tradición de juicio y estilo. También había un desequilibrio respecto al interés y a los logros: la historiografía de la Latinoamérica colonial era superior a la del periodo moderno. En efecto, para los historiadores españoles, la «Historia de América» significaba *sólo* historia colonial. Descubrí, además, que los historiadores latinoamericanos eran reacios a estudiar la historia de países distintos del suyo: un mexicano casi nunca escribía sobre Venezuela, del mismo modo que un chileno no lo hacía acerca de Argentina. Asimismo, pocos de ellos escribían historias generales de todo el continente, si es que lo hacía alguno. Los extranjeros no observaron estas reglas: los norteamericanos y unos pocos europeos llevaron a cabo valientemente empresas que los latinoamericanos dudaban en realizar.

Mi propia introducción en el tema se hizo a través de la época colonial y la emprendí por mí mismo. ¿Podía un imperio universal ser in-

digno de estudio o resistirse a la investigación? Un joven miembro del Departamento de Historia, Donald Nicholl, dirigió mi atención hacia la obra de C. H. Haring *The Spanish Empire in America*, que poseía la misma calidad erudita que cualquier libro que hubiese leído en otras disciplinas y que era un manual excelente sobre la obra de España en América. Haring pronto me llevó hacia Lewis Hanke; Hanke, hacia Charles Boxer y John Parry, y yo ya estaba bien encarrilado. Así que el joven latinoamericanista no se perdió en Edimburgo en 1952. Tenía libros y consejeros a su lado. El siguiente consejo que recibí fue decisivo.

El jefe del Departamento de Historia era Richard Pares, uno de los historiadores del siglo XX de mayor renombre, admirado por sus estudiantes, no sólo por la brillantez de sus conferencias, sino también por su vigor y valentía. Sus magníficas obras sobre las guerras coloniales entre España e Inglaterra y acerca de otros aspectos de la historia de las Indias occidentales me ayudaron mucho, así como su apoyo a mis planes. Cuando le expliqué mi interés por la historia latinoamericana, mi deseo de embarcarme en su investigación y mi esperanza de convertir esto en una carrera académica, me dio tres consejos. El primero era que me preparara para la adversidad: hay en torno a cuarenta solicitantes para cada oportunidad de empleo en historia, la mayoría de ellos igualmente cualificados. «Sin embargo —añadió—, si no estás dispuesto a emprender riesgos para obtener lo que deseas, no vale la pena vivir.» El segundo consejo que me dio fue que empezara mi investigación leyendo el *Handbook of Latin American Studies*, pues me proporcionaría una idea general de la disciplina. Lo podía encontrar en la Biblioteca Nacional de Escocia. En último lugar, siempre es aconsejable buscar el director más apropiado para tu tema específico. Para la historia latinoamericana, el mejor es el profesor R. A. Humphreys del University College de Londres. «No te preocupes. Creo que te aceptará: es mi cuñado.» Después de los exámenes finales, reanudé mis lecturas acerca de la historia colonial de Hispanoamérica y me preparé para ir a Londres.

Robin Humphreys ocupó la primera cátedra (la única, de hecho, en ese momento) de historia latinoamericana en el Reino Unido, en un colegio cuyos fundadores habían tenido mucho que ver con el surgimiento de la Latinoamérica moderna, y en un Departamento de Historia que se distinguía, no sólo por su calidad, sino también por su iniciativa en promover materias y campos de especialización.[2] Aunque muy lejos de Latinoamérica, me sentía en pleno centro de la disciplina y de los recursos, y el ambiente del departamento era tal que hasta Latinoamérica parecía normal. Robin Humphreys era excepcional, no sólo como historiador de Latinoamérica y pionero moderno en este campo desde los años treinta, sino también como supervisor de estudiantes y director de tesis. En una época en que la supervisión de estudiantes de doctorado en las universidades británicas era como mínimo superficial, él dedicaba más tiempo y atención a sus estudiantes de lo que sus responsabilidades requerían. Él ofrecía regularmente un seminario sobre historia latinoamericana en que los especialistas visitantes pronunciaban conferencias, los estudiantes presentaban sus capítulos y trabajos de investigación y los futuros maestros de esta materia aprendían su oficio. Él insistía en que los estudiantes escribieran trabajos e informes regularmente, los cuales leía y anotaba metódicamente y devolvía a cada estudiante individualmente.

Todo esto ocurrió a principios de los años cincuenta. En mi caso, él me animó a que asistiera al seminario del profesor Gerald Graham sobre historia imperial británica y al del profesor J. G. (más tarde, sir Goronwy) Edwards, entonces el director del Institute of Historical Research, sobre métodos históricos. De este último siempre he recordado la sesión titulada «Cómo escribir una tesis doctoral», que incluyó el siguiente consejo táctico: «No empiecen su tesis (o artículo o libro) con un anuncio provocativo o radical, porque los lectores van a examinar cada una de las páginas siguientes para ver si ustedes justifican su afirmación y, durante el proceso, descubrirán todos los defectos de su trabajo. En vez de eso, comiencen modestamente; así, los lectores no

2. R. A. Humphreys, «The Study of Latin American History», en *Tradition and Revolt in Latin America*, Londres, 1969, pp. 229-244.

se alertarán a lo largo del camino y, cuando ofrezcan su original conclusión al final, dirán: "Sí, así es, el autor ha probado su tesis"». El entrenamiento para la investigación que recibí en Londres, especialmente el método tan profesional de Robin Humphreys, permaneció como una inspiración y un modelo que seguir. Estos años incluyeron un divertido encuentro con un miembro de la elite. Los estudiantes del Institute of Historical Research podían emplear para escribir a máquina una zona que se hallaba justo enfrente de las oficinas de historia del parlamento, y sir Lewis Namier pasaba junto a mí la mayoría de los días cuando estaba mecanografiando mi tesis sin hacer señal alguna. Finalmente, se detuvo y me preguntó en qué estaba trabajando, a lo que repliqué que en una tesis sobre el virreinato del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. «¿Has conocido a alguno de mis amigos?» Suponiendo que se refería a diputados con intereses comerciales en Sudamérica, tuve que admitir que no había conocido a ninguno. «En ese caso —replicó—, no tenemos nada en común.»

Debía mi tema al consejo del profesor Humphreys, quien me sugirió que trabajara, no en el temprano periodo colonial, en el que había empezado mis lecturas, sino en las últimas décadas del siglo XVIII, concretamente en la época de las reformas borbónicas en América. Justificó sus motivos por la conveniencia de centrarse en un periodo poco estudiado y por hallarse mi investigación en un momento en que a la inercia colonial le estaba sucediendo la reforma colonial y en que el control imperial empezaba a ceder en favor de la independencia nacional. Este estudio sería útil si se ocupaba de una región que anteriormente hubiese sido poco importante para los intereses imperiales españoles y que, por la misma razón, hubiese recibido poca atención por parte de los historiadores modernos; durante el periodo nacionalista, por otra parte, se convertiría en uno de los países más importantes de Latinoamérica. Éstos eran razonamientos convincentes. Por eso comencé a estudiar el nuevo método de gobierno y de economía política del Río de la Plata: el sistema de intendencias. El tema me ofreció la oportunidad de trabajar en el Archivo Histórico Nacional y en la Biblioteca Nacional de Madrid y, sobre todo, en el Archivo de Indias de Sevilla. Hablar de la Sevilla de ese tiempo es como hablar de un mundo —y un archivo—

muy diferente de los de hoy, pero no es éste el momento de un viaje sentimental. No obstante, no puedo mencionar la Sevilla de 1953 sin recordar la amable recepción que me brindó don Antonio Muro, subdirector de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, y la bienvenida ofrecida a un desconocido estudiante por el Dr. De la Peña y de la Cámara, director del Archivo de Indias. Estos contactos personales causaron gran impacto en un estudiante extranjero, sobre todo porque los estudios americanos en Sevilla no habían adquirido en esa época el desarrollo que caracterizaría las décadas siguientes y porque entonces era más fácil que ahora conseguir asientos libres en el archivo. Sin embargo, las condiciones empezaban a mejorar, y las obras de Guillermo Céspedes y de Octavio Gil Munilla eran indispensables para mi investigación.

Mi estancia en Sevilla, dentro y fuera del Archivo de Indias, compensó hasta cierto punto la imposibilidad de consultar los archivos de Argentina, al menos para ese proyecto. Gracias a la abundante documentación del Archivo de Indias, me fue posible observar a los intendentes en acción: su política económica, municipal y de Indias; sus relaciones con las instituciones existentes; su papel en la inminente revolución por la independencia. También pude apreciar su importancia, no sólo en lo concerniente a las intenciones oficiales, sino también a la luz de los resultados prácticos. El estudio situó a los intendentes dentro de la estructura imperial de España y en el contexto de las llamadas reformas borbónicas. La historia institucional, como género, fue posteriormente menospreciada, mientras que la historia económica y social se ponía más de moda entre los historiadores más jóvenes, quienes olvidaron quizás que la creación de instituciones es algo natural a hombres y mujeres y un aspecto de su vida en sociedad. Sin embargo, el tema ha recobrado algo de su credibilidad en los últimos años, avivado por el creciente interés en el estado y en el poder y sus bases. Ahora se le llama el estudio del estado colonial, una nomenclatura más apasionante para los años noventa que la «historia institucional» tradicional, aunque en muchas partes de Hispanoamérica el estado colonial consistía básicamente en un oficial local y un par de milicianos.

La prueba decisiva de una tesis o de un libro escrito por un extranjero es su recepción en el país estudiado. Cuando mi obra sobre las intendencias del Río de la Plata fue tomada en serio en Argentina y reseñada por un importante historiador de allí, sentí un gran alivio. Mi primera visita a Argentina coincidió con la publicación de la versión española del libro en Buenos Aires y con mi elección como miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia. Por ese motivo, pasé mis primeros días en Buenos Aires, no en los alrededores de la Plaza de Mayo o en la calle Florida, sino recluido en la habitación de mi hotel, escribiendo una conferencia para el acto de entrada a la Academia. Poco después de esto tuve la oportunidad de conocer a Jorge Luis Borges, pues él estaba dando clases particulares en la Biblioteca Nacional. Él se quedó intrigado con la idea de un historiador que venía de Londres para estudiar la historia colonial de Argentina, mientras él en Buenos Aires estaba enseñando anglosajón a unos estudiantes.

Un libro puede tener su origen no sólo en la investigación pura, sino también en la enseñanza rutinaria. Después de obtener mi doctorado, conseguí un empleo en la Universidad de Liverpool, donde mi enseñanza en el Departamento de Historia fue la de un profesor de historia general, no la de un americanista. No obstante, de nuevo, fue un aprendizaje importante. Un especialista en historia latinoamericana puede aprender del estudio de otras historias, no sólo de los problemas que inquietaban a sus colegas —en esa época, en la historia de las ideas y en historia social y económica—, sino también en el desarrollo de métodos y áreas de investigación nuevos. La preparación de cursos disponiendo de poco tiempo requiere intensa concentración mental, por lo que me vi obligado a ampliar mis lecturas a los campos de la historia británica y europea y, al mismo tiempo, explotar los ricos filones abiertos por Braudel y Chaunu. Además, a causa de la presencia de varios asistentes en el Departamento de Español, todos de la Universidad de Barcelona, mi casa se convirtió en una especie de colonia catalana. Por ellos, especialmente por Josep Fontana, me enteré de la existencia de una nueva ola de investigación histórica en España, influenciada por la escuela francesa de los *Annales* y liderada por Jaime

Vicens Vives, cuya *Aproximación a la historia de España* se convirtió, a su vez, en mi fuente de inspiración. Esto fue el germen de mi interés por la historia de España que, eventualmente, fructificó en libros sobre la España de los Habsburgo y, posteriormente, en otros sobre la época de los Borbones.

Uno de los objetivos de estos libros era relacionar la historia de España con la de Hispanoamérica, una relación inherente a la política española y a la experiencia hispanoamericana, pero que no quedaba adecuadamente reflejada en la historiografía existente, por lo menos en lo concerniente a los siglos XVII y XVIII. Richard Pares ha escrito: «Lo más importante en la historia de un imperio es la historia de su madre patria. La historia colonial se realiza en casa: si se le da carta blanca, la madre patria edificará el tipo de imperio que necesite».[3] En el caso del imperio español, sin embargo, la fuerza propulsora fue la interacción entre la metrópoli y sus colonias, mientras que la clave para comprenderla era la respuesta de los colonizados a la política imperial: es allí, entre otros factores, donde el historiador descubrirá las tendencias de las relaciones sociales y raciales, las causas de la rebelión colonial y los gérmenes de la independencia posterior. El segundo volumen dedicado a los Habsburgo cuestionaba la existencia de una depresión económica en la América del siglo XVII e introducía el concepto de la autonomía colonial, ideas que no eran la última palabra sobre el tema, pero que se introdujeron en la disciplina como hipótesis y especulaciones y continuaron parte del inacabado debate sobre la crisis y el cambio en el mundo hispano. Escribí el libro sobre la España del siglo XVII sin emplear la palabra «declive» ni una sola vez, y mucho menos el concepto de decadencia, lo que equivale a escribir una historia de la Francia de 1789 sin mencionar la palabra «revolución». Lo que comenzó con la decisión de evitar interpretaciones pasadas y de invocar, en cambio, fases de recesión económica, se convirtió en motivo de orgullo y viví con la esperanza de que los lectores notaran

3. Richard Pares, «The Economic Factors in the History of the Empire», en R. A. y Elisabeth Humphreys, eds., *The Historian's Business and Other Essays*, Oxford, 1961, p. 50.

esta curiosidad. Lamentablemente nadie lo hizo hasta que, veinticinco años más tarde, fue observado por el agudo crítico de una edición posterior.

Mi interés por la independencia de Hispanoamérica surgió en parte de mi investigación anterior acerca de los efectos desintegradores de las reformas borbónicas y de las hondas raíces de la independencia en la época colonial. No obstante, también derivaba de la experiencia que gané enseñando el tema. Para entonces, gracias a la invitación de Robin Humphreys, me había unido al Departamento de Historia de la University College London y allí, desde 1961, compartí con él la responsabilidad de enseñar historia latinoamericana a estudiantes de licenciatura y de posgrado. Uno de nuestros cursos, ofrecido en el programa de historia de Londres como un curso especial, era «La emancipación de Latinoamérica, 1808-1826», estudiada por medio de documentos seleccionados y monografías disponibles. Era un momento en que la historiografía sobre el tema estaba aumentando y mejorando: ya no trataba exclusivamente de los libertadores y sus campañas militares (aunque las acciones singulares y las ideas de Simón Bolívar continuaban, con razón, impresionando a los historiadores), sino que ahora se dedicaba a estudiar tendencias en la población, las estructuras sociales y raciales, la vida económica de la región y otros temas que interesaban a los estudiantes de los años sesenta. Cuando el profesor Jack P. Greene me pidió que escribiera *The Spanish American Revolutions* para su serie «Revolutions in the Modern World», me proporcionó un regalo en esa época. Mi acercamiento al tema se benefició no sólo de la nueva historiografía, sino también del interés de los estudiantes. A lo largo de la década, había oído sus preguntas, aprendido sus prioridades y observado su evaluación de la bibliografía existente; el curso y el libro intentaban responder a esas inquietudes. Para mí, la experiencia fue una feliz combinación de enseñanza e investigación.

El estudio de las revoluciones hispanoamericanas me llevó a investigar a los caudillos, los líderes regionales que primero se rebelaron durante las guerras de independencia. El fenómeno del caudillismo presenta al historiador uno de los persistentes problemas de Latinoamérica —el origen y el significado de la dictadura— e invita al inves-

tigador a identificar los diversos tipos de liderazgo desde la independencia y las subsiguientes fases de su desarrollo. Un objetivo fundamental de mi estudio sobre Juan Manuel de Rosas, descrito por W. H. Hudson como «uno de los caudillos y dictadores más sangrientos y originales», era clarificar el significado y la naturaleza del poder del dictador. En Argentina, tanto los críticos como otras personas resaltaron el tratamiento especial que el libro dedicaba a la función del terror en el régimen de Rosas y me preguntaron si, ya que había estudiado a Rosas durante el periodo de una dictadura militar infame, la observación del presente había influido en mi investigación. Es cierto que analicé y escribí el capítulo sobre el terror rosista durante los años 1977 y 1978, un momento en que el uso del terror estatal como instrumento de gobierno era más evidente que en épocas anteriores de la historia de Argentina. Creo que uno aprende de estas experiencias, aunque sea de manera indirecta, y que, a su vez, la conciencia de la historia pasada enriquece el conocimiento del presente. Sin embargo, esto sólo es parte del libro.

El terror rosista, tal como lo vio el propio dictador, respondía a dos peligros: la amenaza de un ataque externo y de la oposición interna, una coyuntura y un pretexto que no eran tan evidentes en la década de los setenta como lo habían sido en la de 1840. Otra influencia en mi interpretación fue el ejemplo de la Revolución francesa, en que el empleo del terror también correspondía a la relación entre la amenaza externa al estado revolucionario y la amenaza interna impuesta por los enemigos del régimen. El caso francés era útil como punto de comparación y reflexión. Sin embargo, el terrorismo rosista parecía ser algo especial que sólo podía explicarse en sus propios términos y por la mentalidad de su creador, lo que subrayó el carácter único de la historia latinoamericana.

El estudio de Rosas me condujo a una investigación acerca de la historia comparada de los caudillos de Hispanoamérica en la primera mitad del siglo XIX, en un intento de identificar esos dictadores, tratar de encontrar sus orígenes, establecer su carácter y papel y explicar las diferencias entre ellos. El estudio del caudillismo dirigió mi atención hacia Venezuela, un país generoso a la hora de recibir a investigadores

extranjeros, cuya historia, junto con la de Argentina, se convirtió en uno de los dos polos de mis intereses de investigación. Para mí, la teoría política de la dictadura en Latinoamérica, si tuviera una, se parecería mucho a la de Thomas Hobbes, quien concibió su *Leviatán* como un estudio de la naturaleza humana, más que de los sucesos contemporáneos, y como un comentario de diversos principios, más que un ejercicio de política. «Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los confine en el temor, se hallan en esa condición llamada guerra; y una guerra tal, que es la guerra de todos contra todos.» La reafirmación de los derechos individuales o de grupo se convierte en anarquía, y esto alcanza un punto en que ningún hombre ni su propiedad está seguro del ataque de los enemigos. El único modo de defenderse de los ataques de los demás y de la invasión de los forasteros es abandonar sus derechos de gobierno y conferir todos sus poderes a un solo hombre. «Porque por esta autoridad otorgada a él por cada uno de los hombres de la Commonwealth, tiene el uso de tanto poder y fuerza ofrecidos a él, que, por medio del terror, tiene la capacidad de formar las voluntades de todos, obtener paz en la madre patria y conseguir ayuda mutua contra sus enemigos en el extranjero.»[4] Estas ideas eran sugerencias para una interpretación del gobierno de Rosas, su absolutismo y su ulterior autorización del terror. Al examinar los orígenes y el desarrollo del caudillismo en Hispanoamérica, y las fuerzas sociales que lo sostuvieron, las ideas de Thomas Hobbes me parecieron más relevantes como recurso explicativo que las de tiempos más recientes.

En una época de posmodernismo, no es superfluo afirmar que la historia es un proceso de descubrimiento y que la verdad es algo que se debe averiguar, no inventado, más descubierto que construido. En las últimas décadas del siglo XX, los métodos y el contenido históricos han sufrido una profunda transformación que también ha afectado a los latinoamericanistas. Mientras las técnicas de medición se perfeccionaban y se incorporaban nuevos campos de estudio, mientras la historia demográfica, económica, urbana, india, familiar y de las mujeres

4. Thomas Hobbes, *Leivathan*, Londres, Everyman's Library, 1976, pp. 64, 89-90.

mejoraba nuestro entendimiento del pasado, aquellos de nosotros que habían sido educados en narrativas tradicionales y temas convencionales sólo pudimos aguantar y aclamar las habilidades y el virtuosismo de nuestros colegas mientras éstos reducían las fronteras de la disciplina. Así, los esfuerzos de los especialistas en la época colonial en perfeccionar la medición del comercio y del tesoro tenían que verse para creerse, mientras las cifras se elevaban por los cielos. Sin embargo, no todo era progreso: la cuantificación es una cosa; la conceptualización, otra. Desde los años sesenta, los críticos empezaron a amonestar a los autores: es posible que sus libros contuvieran buena investigación, pero «carecían de estructura conceptual». Los editores aconsejaban a los historiadores jóvenes que presentaban para ser publicados artículos con muchas argumentaciones y pruebas que los retiraran y los colocaran en una especie de sándwich conceptual. Era una sugerencia discutible.

La historiografía tradicional, en general, no pone mucho énfasis en el marco teórico, el marco conceptual preferido por muchos historiadores en décadas recientes. Los métodos que aprendí y seguí eran marcadamente empíricos y no animaban a los historiadores a encuadrar su trabajo, fuera en forma de libro o de artículo, en una estructura conceptual. Tal como lo veo, los conceptos y modelos teóricos, lejos de clarificar la historia, la distorsionan. Deforman la realidad al introducirla en un molde creado antes de la evidencia. Los historiadores de la dependencia, por ejemplo, empiezan explicando la teoría antes de considerar las pruebas. La psicobiografía devalúa la historia de una vida haciéndola encajar en una estructura determinada antes de su curso actual. En la historia, los sucesos cuentan, y el historiador debe seguir la evidencia, no precederla. ¿Por qué debería haber un problema con la *histoire événementielle*, o un conflicto entre el estudio de hechos y el análisis de las estructuras? La historia sin hechos es inimaginable, mientras que los hechos sin análisis o interpretación no tienen ningún sentido; cada uno de estos procedimientos constituye una parte de la historia, mientras que la historia en su conjunto los necesita por igual. Cada proyecto de investigación, por supuesto, debe emplear una metodología y hacer preguntas apropiadas para su tema. No obstante, és-

tas son específicas para esa investigación en particular. Cada artículo, cada estudio, cada libro necesita su propio concepto, su propia estrategia interpretativa, no la conformidad con modelos preexistentes.

La interpretación marxista de la historia, dominante entre los latinoamericanistas y en gran parte de la misma Latinoamérica fuera de las academias, no influyó en mi investigación. Esto no fue por falta de estudio. La teoría política es —o fue— un curso obligatorio en las carreras de historia, y leí con avidez acerca del tema, «de Moisés a Lenin», por citar a un economista de Edimburgo. Llegué a la conclusión de que el marxismo sólo llevaba a la exégesis textual, a profecías falsas y a llamadas a la acción, ninguna de las cuales eran útiles para reconstruir el pasado. Además, era defectuoso por su insistencia en la inevitabilidad histórica *y* en la elección moral, una contradicción fatal en el análisis histórico. Si hubo alguna vez una teoría que reescribiera el pasado y anticipara el futuro, esa teoría fue el marxismo. La interpretación marxista del cambio histórico en términos de determinismo económico y materialismo dialéctico fue un callejón sin salida para muchos investigadores. Como Evan Durbin arguyó, aceptar la existencia de una lucha de clases no significa ver el curso de la historia tan sólo dominado por clases y conflictos. Las personas son animales sociales; las sociedades y las economías, no menos en Latinoamérica que en Europa, se han desarrollado tanto por cooperación como por conflicto. Afirmar que la transición del feudalismo a un poder burgués y proletario fue inevitable en el desarrollo de la historia, obtenido en cada fase por medio de una revolución violenta, implicaba dar prioridad a un constructo teórico por encima de las pruebas concluyentes. Aplicada a Latinoamérica, la teoría dedujo una revolución burguesa a partir de la Independencia antes de que realmente existiera una burguesía. Marx sabía poco de Latinoamérica y sus obras están relacionadas con el continente sólo de manera tangencial. Cuando veo tesis o libros sobre temas latinoamericanos con obras de Marx en su bibliografía, lo considero como un triunfo de la fe sobre la razón. La gente religiosa suele ser más reticente.

Han aparecido derivados del marxismo en décadas recientes. El más popular entre los latinoamericanistas ha sido la «teoría de la dependencia», diseñada por los sociólogos, manufacturada por los politó-

logos y comprada por los historiadores. Se creó una escuela entera de dependentistas, suficientemente numerosa como para organizar conferencias entre ellos y arengar seminarios de historia durante dos décadas. Hay, naturalmente, un sentido según el cual todos nosotros dependemos de otros; es parte de la condición humana, en naciones tanto como en individuos, confiar en los demás, dividir el trabajo, colaborar con los vecinos e, incluso, pedir créditos y prestar bienes. Sin embargo, los teóricos dependentistas fueron más allá del sentido común. Para ellos, la «dependencia» se convirtió en la clave para desentrañar la historia del subdesarrollo de Latinoamérica. Se afirmaba que los superiores recursos capitales, industriales y comerciales de los poderes metropolitanos les permitían explotar a sus socios comerciales inferiores y controlar a las elites locales de la periferia. Por eso fueron capaces de desviar el superávit producido en las economías latinoamericanas y remitir las ganancias a Londres u otros centros económicos. El crecimiento del subdesarrollo, por lo tanto, surgió intrínsecamente a partir del avance del capitalismo. Los obstáculos nacionales para el desarrollo —las estructuras sociales existentes, la corrupción política, los débiles mercados internos para industrias locales— fueron ignorados o pasados por alto. La teoría dependentista duró poco, aunque pareció una eternidad. Ahora tiene poca influencia en las disciplinas académicas y no es más que una pieza de museo.

Uno de los defectos de la teoría de la dependencia era que confundía el reproche moral con el análisis histórico y que permitía que la indignación dominara la investigación. Cualquiera que estudie la historia de Latinoamérica experimentará asombro e ira: la pobreza y la injusticia han aumentado con el paso del tiempo, y los historiadores no serían humanos si obviaran los temas de la crueldad y la opresión mientras se les presentaran ante sus ojos. Al expresar juicios de valor, es aún más importante establecer los hechos. Sin embargo, hay una pregunta ulterior que me planteó una visita a Perú en 1991, un año de cólera y terror. ¿Transmiten la proximidad a la pobreza y la conciencia de la maldad una comprensión especial de la historia? Fue instructivo observar a un país, antes moderadamente estable y dotado, desmoronarse en la miseria y el cuasicaos. No obstante, contemplando el destino de Perú y bus-

cando las causas del cambio, el estancamiento y la regresión ocurridos en su historia, mi escepticismo hacia las respuestas académicas —modelos conceptuales, argumentos acerca de sus estructuras, apelaciones a condiciones de largo plazo— sólo se ha incrementado. En cuanto a la ideología, es parte del problema. Concluí que la pobreza, la injusticia y la violencia de Perú se debía, sobre todo, al fracaso del estado, a los errores de los dirigentes políticos y a la política de los jefes terroristas. Los azotes modernos de Latinoamérica, la falta de resolución, los errores de juicio, la malicia y el engaño, son culpa de los gobiernos y de sus enemigos, la consecuencia de decisiones humanas, y los historiadores encontrarán sus orígenes, no en el pasado distante, sino en el reciente. Si hay una categoría conceptual relevante para la historia latinoamericana es la del «agente humano determinado».

Mis varios proyectos de investigación, especialmente los dedicados a la dictadura, interesaban especialmente a algunos de mis estudiantes. Estos proyectos coincidieron con mis años en el Institute of Latin American Studies, en cuya dirección, junto con la del seminario de historia, había sucedido a mi maestro, colega y amigo Robin Humphreys. Los estudios de posgrado fueron reforzados de 1973 en adelante, cuando estudiantes de Chile y de Argentina, académicos y refugiados políticos, se unieron al seminario y ampliaron sus horizontes. Normalmente faltaban voluntarios para el primer trabajo de seminario del trimestre, por lo que solía insertar los míos como pruebas, las cuales hacían sufrir al resignado público, pero me beneficié de su reacción. Hubo otros cambios. Sucedió que varios estudiantes que se hallaban trabajando en la historia andina se reunieron, y de ello surgió un tema de investigación sobre la historia de los indígenas. Los chilenos fundaron una revista, *Nueva Historia*, mientras que los argentinos crearon un taller de estudios argentinos. Las sesiones de mi seminario de historia eran seguidas por un «seminario informal» que tenía lugar en la New Inn de Tottenham Court Road, donde, entre pintas y política, se repasaba la investigación y se reescribía la historia.

Las condiciones políticas, económicas y sociales explican muchas cosas en la historia de Latinoamérica, pero no todo. En el periodo que siguió a Rosas, hubo ecos de rosismo en las pampas sureñas de Argen-

tina que culminaron en 1872 en una sangrienta masacre de colonizadores extranjeros por parte de una pandilla de gauchos, los cuales apelaron, no a su propia miseria o marginalización, las cuales eran bastante reales, sino a la justificación religiosa. La historia de la religión en Latinoamérica no me había interesado como tema de investigación hasta que mi colega, Leslie Bethell, me convenció, *faute de mieux*, para que escribiera un capítulo sobre la Iglesia del periodo 1830-1930 para su importante proyecto histórico, *The Cambridge History of Latin America*. Este trabajo me enseñó que la originalidad puede residir, no sólo en el descubrimiento de hechos desconocidos y en la presentación de nuevas interpretaciones, sino también en la creación de una cronología, un marco y una organización temática en lo que había sido hasta entonces un desierto conceptual. El capítulo que compuse para Cambridge también me introdujo al tema de la religión popular, la cual, según descubrí más tarde, fue un factor influyente en la masacre de Tandil. Al reconstruir las circunstancias económicas y sociales de la masacre y al crear una visión sinóptica de un simple suceso, pude conocer mejor los objetivos personales de los asesinos, la mentalidad de los actores, la presencia de un tema milenario y el impulso de la religión popular. Entonces, estudiar un grupo de milenaristas no fue suficiente. Como suele suceder con la investigación, surgieron otras rutas, por lo que me vi impulsado a buscar el sentido de la religión popular, a distinguir entre la cultura y la religión y a seguir las ansias espirituales de los latinoamericanos del modo en que se expresaban en los cultos milenarios. Parecía que la búsqueda del milenio había empezado en el siglo XVI, fue revitalizada en el siglo XVIII y estalló en varias confrontaciones sangrientas en el siglo XIX. Esto fue una historia melancólica que no trajo justicia ni paz a los milenaristas y que parecía poner de manifiesto lo peor de sus oponentes.

Mi búsqueda personal como historiador, de intendentes a revolucionarios y libertadores, y de éstos a caudillos, milenaristas y visionarios, ha sido menos compulsiva, pero, a medida que la ignorancia disminuía y la curiosidad aumentaba, ha continuado allí donde aparecían una oportunidad o un tema nuevos.

2

Armas y hombres en la conquista española de América*

Equilibrio de poder

Los conquistadores españoles entraron en Tenochtitlán el 8 de noviembre de 1519 sin disparar una sola vez. Moctezuma dio la bienvenida a Cortés y a sus hombres como si fueran señores que regresaran a reclamar sus propias posesiones, y decidió ignorar su agresión latente: «Como ya ahora he visto a los caballos que son como ciervos, y los tiros que parecen cerbatanas, tengo por burla y mentira lo que me decían, y aun a vosotros por parientes».[1] ¿Fueron verdaderamente éstas sus palabras y ésos sus sentimientos? Los españoles, por su parte, permanecían tensos y, a medida que aumentó su vulnerabilidad, también lo hizo su violencia. Durante la ausencia de Cortés en la expedición emprendida contra Pánfilo de Narváez, Pedro de Alvarado decidió llevar a cabo un ataque preventivo. Mientras los aztecas se hallaban celebrando un festival religioso en el templo principal, los españoles entraron por la fuerza y bloquearon las salidas. Una crónica azteca describe lo que sigue:

* *Arms and Men in the Spanish Conquest of America.* Artículo inédito.

1. Francisco López de Gomara, *La Istoria de las Indias, y Conquista de México*, Zaragoza, 1552, fol. xxxvi.

> Inmediatamente entran al Patio Sagrado para matar a la gente. Van a pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fué a caer su cabeza cercenada. Al momento todos acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra disparadas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza: les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajos en los hombros: hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquellos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aun en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse en salvo, no hallaban a dónde dirigirse.[2]

La masacre ilustra algunas de las características principales de la conquista: las armas básicas de los conquistadores, la espada y la lanza; sus tácticas de asalto, una mezcla de sorpresa total y de terror; y, entre los indios, la indiferencia hacia la seguridad y la prioridad dada a las ceremonias religiosas sobre las acciones militares. En el acontecimiento, el ataque de Alvarado, «una atroz y tiránica crueldad», según el cronista dominicano Diego Durán, no produjo sumisión, sino ira, y los aztecas expulsaron primero al enemigo y, a continuación, emprendieron una larga y dura lucha para defender su capital.[3] Sin embargo, terminaron sucumbiendo, y Cortés, que había desembarcado en México el 22 de abril de 1519 a la cabeza de unos 600 hombres, obtuvo la rendición de la capital azteca y sede del poder solamente dos años más tarde, cuando dirigió a 900 españoles contra una vasta hueste de mexicas. Una década más tarde, en Cajamarca, Pizarro derrotaba a los incas e inauguraba la conquista del Perú con 168 hombres frente a un ejército formado por decenas de miles de individuos. Tan pocos

2. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed., Ángel María Garibay K., México, 1956 (4 vols.), vol. IV, pp. 116-117.

3. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, ed., Ángel María Garibay, México, 1967 (2 vols.), vol. II, p. 547.

contra tantos: «De esto se maravillaron todos los naturales de estos reinos».[4] «Un gran milagro», comentó Pizarro.

La conquista de América y el rápido derrocamiento de los estados azteca e inca, frente a enemigos numéricamente superiores, organizados, valientes y, con algunas excepciones, seguros de la lealtad de sus tropas no son inexplicables, aunque las explicaciones son complejas. El factor negativo radica en la indefensión de las sociedades americanas frente a un ataque exterior. Las tensiones políticas existentes dentro de los imperios azteca e inca, su total ensimismamiento, sus deficiencias militares y su relativamente modesta tecnología son algunos de los factores que los hacían especialmente vulnerables a ataques externos, mientras que sus estructuras gubernamentales excesivamente dependientes del cacique implicaban que, sin éste, el cuerpo carecía de la voluntad de resistir. En el caso del Perú, la enfermedad ya había atacado incluso antes de que llegaran los españoles, y la viruela diezmó y desmoralizó a los habitantes nativos. Más positivamente, los españoles poseían una combinación de cualidades, políticas, técnicas e ideológicas, que les prepararon especialmente bien para el papel de conquistadores. A éstas, Bernardo de Vargas Machuca, distinguido capitán de guerras coloniales, añadió la tenacidad y voluntad firme propia de los conquistadores individuales, a la que llamaba «fortaleza interior», alimentada sin duda por la ambición, la fe religiosa, el conocimiento de anteriores victorias sobre los infieles y la solidaridad mutua en la batalla. «En las Indias todo está á cargo del caudillo: él gobierna, castiga y compone y media, y sobre todo, es pagador de ella.»[5]

El capital humano de España estaba constituido por algo más que el número de individuos. Los conquistadores no eran soldados profesionales, sino luchadores sin paga que participaban en expediciones en las que se repartían el botín y de las que esperaban sacar provecho de todo tipo. Por lo tanto, sus orígenes sociales no eran de los más ba-

4. Gonzalo Zapayco, natural de Atun Larao, en Edmundo Guillén, *Versión inca de la conquista*, Lima, 1974, p. 79.

5. Bernardo de Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid, 1892 (2 vols.), vol. I, pp. 79-83.

jos. Bernal Díaz, observó que todos eran hidalgos, aunque la hidalguía de algunos era menos obvia que la de otros. De una muestra de 682 individuos sacados de cinco grupos (los de Cortés, Pizarro, Heredia, Durán y Valdivia), sabemos que el 34,3 por 100 eran hidalgos; el 50,5 por 100, plebeyos de condición alta, y sólo un 14,3 por 100, plebeyos de clase más baja.[6] El grupo de Pizarro estaba dominado por hidalgos marginales y plebeyos de clase más alta y en él había muchos artesanos.[7] Los conquistadores, por lo tanto, no eran un sector representativo de la sociedad española. Las personas pobres no disponían de medios económicos para ir a las Indias, excepto como sirvientes o ayudantes de los hidalgos. La mayoría de los conquistadores, hidalgos y plebeyos, procedía de Castilla, Andalucía y Extremadura, en ese orden. La mayor parte de éstos (el 60 por 100) era de origen rural, frente a un 40 por 100 que era de procedencia urbana. El porcentaje de plebeyos aumentó con el transcurso del tiempo; los pobres andaluces y extremeños habían ido a las Indias como ayudantes de hidalgos, pero, una vez allí, parece que todos subieron un peldaño en la escala social. En la expedición de Cortés, menos del 5 por 100 eran plebeyos. La razón parece ser que muchos de los que se unieron a Cortés eran de grupos que ya estaban en el Caribe y que, desde que habían partido de España, habían mejorado su condición social. En la hueste de Pizarro, los plebeyos constituían casi una tercera parte del total; había reclutado parte directamente en España y parte entre los veteranos de la América Central. Pizarro prefería reclutar en Extremadura, Cáceres y Trujillo, favoreciendo a su familia y a sus paisanos. Estas raíces comunes los sostenían en la adversidad y reforzaron su solidaridad en los años de la conquista.[8] Ningún español fue fácilmente abandonado o

6. Carmen Gómez y Juan Marchena, «Los señores de la guerra en la conquista», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 42 (1985), pp. 127-215; véase también Carmen Gómez Pérez, *La hueste y el origen de la institución militar en las Indias*, Zaragoza, 1985.

7. James Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, Austin, TX, 1972, pp. 32-35.

8. Ida Altman, *Emigrants and Society: Extremadura and Spanish America in the Sixteenth Century*, Berkeley, CA, 1989, pp. 12, 166-167, 210-213; Lockhart, *Men of Cajamarca*, p. 29.

dejado a merced del enemigo. El temor y la desesperación aumentaban su sentido de la equidad. Como Cristóbal de Mena dice de Cajamarca: «Aquel día todos eran señores».[9] En el momento de la batalla, todos eran *gente de guerra*, pero, a la hora de distribuir el botín, se volvía a tener en cuenta la clase social, aunque la contribución a la expedición y el historial de servicio también eran criterios para asignar las recompensas. La media de edad era de 27 años, y el 62 por 100 era completa o parcialmente analfabeto, muchos de ellos andaluces y extremeños. Sólo uno de cada tres viviría para morir de causas naturales.[10]

Ganancia y gloria: éstos eran los incentivos. Los conquistadores querían mejorar su estado social: el botín era el primer paso; la tierra, el siguiente. Entre todos, los 168 hombres de Cajamarca recibieron 1,5 millones de pesos. Además de la tierra y del botín, deseaban puestos que les permitieran librarse de la subordinación que habían sufrido en España y crear su propia jerarquía en América. No obstante, la corona también había aprendido algunas lecciones en las últimas décadas; había conseguido controlar y neutralizar una nobleza feudal y estaba determinada a evitar una amenaza semejante en América. Así, se produjo un choque de intereses entre la corona y los conquistadores, muchos de los cuales, en cualquier caso, no estaban cualificados para ocupar un alto puesto. Los más apreciados eran los del gobierno, los municipales, los de tesorería, los del juzgado y los corregimientos. Pero sólo un 26,7 por 100 de los conquistadores fueron capaces de obtener un cargo público, y sólo unos pocos hidalgos consiguieron convertirse en gobernadores y jueces, e incluso éstos fueron rápidamente reemplazados por oficiales enviados de la península, nombrados precisamente para imponer la jurisdicción del rey. Los conquistadores y sus herederos tenían que contentarse con cargos en los cabildos, lo que les permitía dominar las ciudades y localidades. Quizás el mejor premio era el de convertirse en encomendero, un propietario de indios, los cuales

9. Cristóbal de Mena, *La conquista del Perú*, en *Biblioteca Peruana*, Primera Serie, Tomo I, Lima, 1968, pp. 133-169, aquí p. 143.

10. Francisco Castrillo, *El soldado de la conquista*, Madrid, 1992, p. 233.

eran asignados a los conquistadores y colonizadores individuales e identificados como tributarios o trabajadores a cambio de protección de algún tipo. Ser un encomendero, un señor de muchos indios, era un símbolo de alta condición, así como un medio de alcanzar riqueza. Los encomenderos pasaron de señores de vasallos a señores de tierras, de nuevo según su rango social anterior, sus esfuerzos en la guerra y su experiencia. La tierra y la labor se convirtieron en los mejores bienes y en los supremos signos de rango y poder en el Nuevo Mundo, y fue esto lo que elevó a los conquistadores desde unos principios pobres o humildes a una nueva elite colonial. Su armamento militar les asistió en su camino.

Entre las muchas facultades imperiales de España, la llave que abrió la puerta de América fue sin duda la capacidad de reunir y concentrar el poder militar apropiado en el lugar correcto en el momento adecuado. El papel de las armas de fuego en el espectro causal está abierto a discusión: algunos historiadores les han asignado una influencia decisiva; otros, una marginal. Nathan Wachtel afirma que la superioridad técnica española tuvo una importancia limitada. «Los españoles poseían pocas armas de fuego en el momento de la conquista, y éstas eran difíciles de disparar: su impacto al principio fue, como el de los caballos, fundamentalmente psicológico.»[11] Sin embargo, el hecho es que los españoles las tenían y los indios, no.

Los niveles relativos de civilización entre Europa y América son difíciles de medir. Aunque se pueda dar por descontado que el indio americano no vivía menos armónicamente con su medio ambiente que el español europeo, en una situación de encuentro entre los dos existen factores favorables a la dominación española. El español del siglo XVI no tenía ninguna duda de que su tecnología era superior a la de los indios y, como instrumento de poder, evidentemente lo era. Los mexicanos, que no tenían metales duros, reconocieron inmediatamente las ventajas del hierro de los españoles. Los mensajeros de Moctezuma le dieron este informe: «Sus aderezos de guerra son todos de hierro: hie-

11. Nathan Wachtel, «The Indian and the Spanish Conquest», en Leslie Bethell, ed., *The Cambridge History of Latin America*, vol. I, Cambridge, 1984, p. 210 (trad. española: Crítica, Barcelona, 1990).

rro se visten, hierro ponen como capacete a sus cabezas, hierro son sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas».[12] Las sociedades americanas no pudieron reaccionar con rapidez contra la avanzada tecnología de los españoles, y los conquistadores parecieron darse cuenta de eso, tanto en México como en Perú.

Las armas de los mexicanos eran primitivas según los estándares europeos. Su arma más impresionante era la macana, un palo de madera ribeteado de afiladas hojas de obsidiana, capaz de infligir daño mortal con unos pocos golpes. Tenían varios tipos de flechas y lanzas, la mayoría de ellas con puntas de obsidiana o con espinas de pescado fuertes y afiladas. También poseían espadas anchas, el *macuahuitl*, corto y hecho de madera, con hendiduras en las que ponían duras hojas de piedra, un arma temible que los españoles trataban con respeto. Sin embargo, ninguna de estas armas tenía gran capacidad incisiva, y estaban diseñadas más para incapacitar que para infligir cortes profundos. Las armas arrojadizas de que disponían eran hondas y arcos; con el arco largo podían lanzar fuego con gran rapidez y exactitud, aunque éste no disponía de mucha capacidad de penetración. Sus armaduras, los *ixcahuipiles*, estaban fabricadas de un fuerte algodón acolchado, que proporcionaba protección contra las flechas y que algunos españoles adoptaron cuando se dieron cuenta de la falta de poder punzante de las armas mexicanas. Los mexicanos también llevaban escudos de caña sólida, tejidos con pesado algodón doble, a prueba de flechas, pero no de las saetas de una buena ballesta. Bernal Díaz quedó especialmente impresionado de las armas de los indios zapotecas, cuyas lanzas describió como más largas y afiladas que las de los españoles.[13]

Los aztecas tenían una organización militar, oficiales, tropas profesionales, reservistas a tiempo parcial y un sistema de reclutamiento para campañas específicas.[14] No obstante, sus ideas tácticas eran ru-

12. Sahagún, *Historia general*, vol. IV, p. 93.

13. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Joaquín Ramírez Cabañas, 3a. ed., México, 1964, p. 361.

14. Inga Clendinnen, *Aztecs: An Interpretation*, Cambridge, 1991, pp. 112-114.

dimentarias, y su tendencia a luchar en masa en campo abierto los hacía vulnerables a las armas de fuego o a cualquier proyectil. Es cierto que se adaptaron rápidamente a los movimientos de los españoles: aprendieron a cubrirse, a preparar emboscadas y a situarse en terreno en que la caballería no podía maniobrar. Una desventaja característica suya (aunque no cuantificable) era su perspectiva religiosa de la guerra, que impedía sus acciones de varios modos. La preocupación por los sacrificios humanos hacía que buscaran cautivos más que cadáveres; los españoles que eran capturados trataban desesperadamente —y a menudo con éxito— de escaparse o de ser rescatados por sus compañeros.[15] Las tradiciones litúrgicas de los mexicanos, que insistían en que las operaciones militares fueran precedidas de una elaborada ceremonia, servían para alertar a los españoles y, de hecho, les permitió escaparse de más de un desastre. Los mexicanos se ofendían porque los españoles no peleaban justamente y seguían reglas diferentes.

Los incas, como los aztecas, no eran de ningún modo deficientes en logros técnicos o en habilidades industriales y, a diferencia de los aztecas, luchaban para vencer, sin el estorbo de los ritos. No obstante, pese a todos los éxitos de su civilización, carecían incluso de la tecnología más básica de los europeos. No poseían utensilios de metales duros, vehículos de ruedas o caballos. En contraste con el hierro de los españoles, sus armas estaban construidas de madera, piedra, cuero y bronce, mientras que su armadura defensiva estaba hecha de algodón acolchado y sus cascos eran de lana espesa o de madera. No disponían de armas cortantes o penetrantes.[16] Era muy desagradable sufrir sus garrotes y hachas en la lucha cuerpo a cuerpo, pero no tenían gran capacidad de golpear. Sus proyectiles consistían en hondas que arrojaban piedras del tamaño de un huevo —aunque algunas de ellas eran más grandes—, con gran precisión: el efecto es casi tan grande como

15. *Ibid.*, pp. 116, 271.

16. John F. Guilmartin, Jr., «The Cutting Edge: An Analysis of the Spanish Invasion and Overthrow of the Inca Empire, 1532-1539», en Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno, eds., *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, 1991, pp. 40-69.

el tiro de un arcabuz.[17] Algunos de los indios peruanos utilizaban jabalinas y arcos y flechas, pero, de nuevo, éstas eran armas aplastantes, no cortantes. A menudo causaban muchas muertes entre los españoles simplemente haciendo rodar rocas desde lo alto de las montañas: en 1539, un destacamento dirigido por Gonzalo Pizarro fue emboscado por indios que hicieron rodar rocas y les dispararon flechas, con lo que mataron a cinco españoles e hirieron a muchos más.[18] El gran ruido del ataque de una masa enorme de indios aterrorizaba a los españoles más bravos.[19] En Chile, los nativos no tenían metales duros y sus armas principales eran arcos y flechas con puntas de piedra, garrotes, lanzas endurecidas al fuego, hondas, picas y mortíferas *galgas* (rocas). Algunos de los guerreros llevaban

> vnas varas largas en que llevan vnos lazos de bexuco (qu'es vna manera de minbre muy rrezio), solamente para echallo a los pescueços de los españoles, y rredondo como vn aro de harnero. Y echado por la cabeça, al que açierta acuden luego los más yndios que pueden a tirar del lazo. Y éstos andan para este efeto, y acudir adonde los llaman. Y al cavallero que le echan este lazo, sy no se da buena maña a cortarlo, en sus manos pereçe.[20]

La posesión de hierro ofreció a los conquistadores una fundamental superioridad táctica sobre los enemigos, que sólo disponían de madera, piedra y cobre. Esto se vio primero en su equipo defensivo: estaban protegidos por armaduras y cascos de acero, lo que les proporcionaba la seguridad necesaria para avanzar, tomar la ofensiva y luchar agresi-

17. Alonso Enríquez de Guzmán, *The Life and Acts of Don Alonso Enríquez de Guzmán*, trad. C. R. Markham, Hakluyt Soc., Londres, 1862, pp. 99, 101 (ed. española: BAE, 126, Madrid, 1960); Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, ed. Concepción Bravo, Madrid, 1985, pp. 116-117, 232-233.

18. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. Guillermo Lohmann Villena, 2.ª ed., Lima, 1986, pp. 196-167.

19. Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, ed. Francesca Cantú, 2.ª ed., Lima, 1989, p. 26.

20. Gerónimo de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* (1558), ed. Leopoldo Sáez-Godoy, Berlín, 1979, pp. 182-184.

vamente. La superioridad de los españoles en las armas y su posesión de armas de fuego eran en definitiva un reflejo de la superior tecnología de Europa. El poder militar de España, no obstante, también fue estimulado por su propio expansionismo dinámico. En los primeros tiempos de esa expansión, en Granada y en el Mediterráneo, los españoles ya habían adquirido nueva experiencia militar y empezado a modificar sus métodos de guerra. En particular habían comenzado a experimentar con el empleo táctico de armas de fuego, con artillería y con armas de pequeño tamaño o «piezas sutiles», para decirlo en el lenguaje de la época. La conquista de América ocurrió durante un periodo de transición en las armas europeas, cuando las viejas estaban gradualmente siendo sustituidas por las nuevas.

Al principio del siglo XVI, la infantería española estaba equipada con armas tradicionales: la espada, la pica y la ballesta. La espada era fundamental, fuera el modelo corto de doble filo, hecho para cortar, o el estoque largo, para clavar. En manos de un diestro soldado de infantería, era un arma poderosa normalmente dirigida a las entrañas. Como señaló Bernal Díaz, los espadachines españoles dieron a los mexicanos «un mal año de estacadas», y sabemos que Francisco Pizarro prefería luchar a pie, armado con una espada.[21] Estas armas cortantes e incisivas, hechas de sólido acero español, eran ligeras y mortales, y requerían mucha menos energía para obtener resultados más rápidos que las lentas y pesadas armas de los indios, por ligeramente protegidos que estuvieran, mientras que las armas nativas eran ineficaces contra las armaduras fuertes y el cuero de caballo.[22] Las espadas y la esgrima, por lo tanto, fueron un factor fundamental en la conquista española. Sin embargo, este factor no funcionó instantáneamente. En Vilcaconga, en el Perú, las fuerzas de Hernando de Soto fueron tomadas por sorpresa y, en lucha cercana cuerpo a cuerpo, cinco españoles sufrieron heridas mortales en la cabeza infligidas por garrotes y hachas indias.[23]

21. Lockhart, *Men of Cajamarca*, pp. 121-122.
22. Guilmartin, «The Cutting Edge», pp. 50-53.
23. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 79.

La pica era también un arma fundamental en cualquier unidad de infantería, e indispensable para aguantar los ataques de la caballería; en América, era más probable que éstos vinieran de los rivales españoles que de los indios, que no tenían caballos, por lo que la pica se convirtió en el arma característica de las guerras civiles del Perú. En el Nuevo Mundo, los españoles desplegaron caballería ligera armados con la «lanza jineta», que medía de 3 a 4 metros y tenía una punta de metal. En el Perú, Gonzalo Pizarro, Hernando de Soto y Pedro de Alvarado eran lanceros fantásticos. El arma, que fue construida con madera americana y acero español, se empleaba de tal modo que cargara en el golpe todo el peso del jinete y del caballo.

Entre los proyectiles, la ballesta de acero, con sus flechas cuidadosa y perfectamente equilibradas, todavía era apreciada por su gran potencia de fuego a principios del siglo XVI, y su fuerza de penetración de 140 a 370 metros impresionó a los indios americanos.[24] Sin embargo, su complejo mecanismo de poleas y tornos hacía laborioso su empleo y lentos su montaje y carga; no era especialmente precisa, y su velocidad máxima de disparo era de uno por minuto como mucho. Por lo tanto, carecía del alcance y velocidad de los arcos amerindios. En Europa, la ballesta quedó obsoleta después de la década de 1520. En América, donde había un retraso de unos pocos años en lo concerniente a cambio de armas, casi había sido completamente desbancada por las armas de fuego en la década de 1540.

El arcabuz o *escopeta* (como a veces se llamaba al arcabuz), que disparaba cobre o pelotas de estaño, era la más nueva de las armas europeas y el arma de fuego más común de la conquista. Sus ventajas técnicas no se evidenciaron inmediatamente. Apenas era más preciso que la ballesta: su alcance e impacto eran sólo un poco mejores (eran eficaces hasta los 370 metros), así como su velocidad de disparo. No obstante, sus especificaciones mejoraron constantemente, así como la habilidad de los tiradores. Gonzalo Pizarro, según se cuenta, fue «diestro arcabucero y ballestero; con un arco de bodo-

24. Alberto Mario Salas, *Las armas de la conquista*, Buenos Aires, 1950, p. 199.

ques pintaba lo que quería en la pared. Fué la mejor lanza que ha pasado al Nuevo Mundo.»[25] En cualquier caso, el arcabuz tenía ventajas particulares: era de fiar y sencillo; y no tenía ningún mecanismo complejo, siendo básicamente un tubo de hierro forjado sellado en un extremo, con un «oído» y una cazoleta, por lo que apenas nada podía funcionar mal. Los españoles, que fueron los primeros en sustituir el arma disparada desde el pecho por el arcabuz, que tenía una culata forjada para apuntar desde el hombro, también fueron las primeras tropas en Europa en emplear el arcabuz a gran escala. Hacia 1500, el arcabuz de mecha se usaba en las fuerzas españolas tanto como la ballesta. En enero de 1495, Colón pidió 100 espingardas (arma equivalente al arcabuz) y 100 ballestas para equipar a los 200 hombres que componían su segunda expedición.[26] Desde una posición de igualdad, el arcabuz pasó a reemplazar a la ballesta en Europa en torno a 1530, y en América hacia 1540. La cronología exacta de su desarrollo en el Nuevo Mundo es difícil de determinar: las descripciones de los cronistas de la conquista no son suficientemente precisas como para permitir una identificación exacta de los modelos específicos utilizados en México y Perú. Casi con certeza no tenían el calibre estándar, porque éste no se desarrolló en España hasta la década de 1540.

El modelo básico se cargaba con pólvora y balas a través de la boca; entonces se aplicaba una mecha que se había encendido por medio de una llave de pedernal a través de un oído a la carga principal, que se inflamaba produciendo una explosión y un disparo. Toda la operación era manual. La primera mejora fundamental fue la llave de mecha, un modelo manufacturado en España que se usaba en el ejército español hacia 1500 y de la que pudieron disponer los primeros conquistadores. La mecha iba a través de un tubo y la punta ardiente era apresada por un par de abrazaderas ajustables encima de un brazo

25. Garcilaso de la Vega, Inca, *Obras completas*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María, Biblioteca de Autores Españoles, 4 vols., Madrid, 1960, vol. II, p. 402; *vid.* también *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*, trad. Harold V. Livermore, 2 vols., Austin, TX, 1966.

26. James D. Lavin, *A History of Spanish Firearms*, Londres, 1965, p. 43.

pivotado. El brazo estaba conectado a un gatillo y, cuando se estiraba éste, el extremo ardiente de la mecha contactaba con el cebo de la recámara. La llave de mecha era una mejora con respecto al oído porque permitía al arcabucero concentrarse en apuntar con ambas manos en el arma. En comparación con la ballesta, era simple, seguro y barato, y pronto fue manufacturado localmente por los mismos conquistadores. El arcabuz de rueda era incluso mejor: un mecanismo de relojería hacía girar la rueda contra unas piritas para echar chispas a la recámara, con lo que se prescindía de la mecha. Esto convirtió al arcabuz en un arma de caballería y de infantería. También lo hizo más delicado y caro, por lo que el arcabuz de rueda no tuvo amplia distribución entre las armadas del siglo XVI. Al principio, España importaba arcabuces de rueda, pero a partir de 1580 ya manufacturaba los suyos propios.[27]

El mosquete español también era un arma poco usada y, aunque eventualmente reemplazó al arcabuz, esto no sucedió hasta el siglo XVI. De todas las armas pequeñas, ésta tenía la mayor capacidad de detener a alguien, así como el alcance más largo, pero los primeros modelos eran lentos de cargar y disparar, tenían una culata pesada y a menudo los mosqueteros necesitaban una horquilla donde hacer descansar el arma.[28] En cuanto al arcabuz, no se requería gran habilidad para dispararlo, y ésta era una de sus ventajas, no menos en las Américas, aunque forzaba a su poseedor a llevar consigo muchos accesorios, bolsas de pólvora, balas y mechas, y, como lo describía Vargas Machuca, el arcabucero era un arsenal ambulante.[29] La mecha ofrecía un problema en particular: el soldado se veía invariablemente con el dilema de marchar peligrosamente con el arcabuz cargado y la mecha encendida y gastándose o de proceder cautelosa y económicamente con la posibilidad de ser cogido desprevenido. Una tropa española en la frontera india con Chile, aparentemente bien armada, fue prácticamente extermi-

27. *Ibid.*, pp. 51-52, 189.

28. Salas, *Las armas de la conquista*, p. 213. La escopeta, aunque confundida por algunos cronistas con el mosquete, era un arma diferente, un arma de retrocarga desde el principio y bastante escasa en la conquista.

29. Vargas Machuca, *Milicia*, vol. I, pp. 142-143.

nada en 1606, cuando un traidor mestizo avisó a los indios de que las mechas de los arcabuces no estaban prendidas.[30] La humedad, por supuesto, era fatal, y los españoles sabían su coste en la misma frontera. Vargas Machuca recordó a sus lectores que los indios sabían que el agua inutilizaba los arcabuces, por lo que trataban de hacer coincidir sus ataques con la lluvia.[31]

Los conquistadores se llevaron de España con ellos el más reciente tipo de artillería. Así obtuvieron el beneficio de un cambio significativo en las armas europeas: a finales del siglo XV, los gobiernos habían abandonado las enormes armas medievales de calibre grande y desarrollado una artillería más pequeña y ligera. Las nuevas armas estaban normalmente hechas de bronce, a veces de acero, y disparaban balas de hierro. Estaban montadas sobre cureñas de ruedas, se cargaban por la boca y el cañón rotaba para obtener diferentes alcances: entonces todavía no se había estandarizado el calibre. El cañón pesaba entre 18 y 27 kg y se empleaba usualmente en ataques a corta distancia. La culebrina era una pieza de tamaño medio (6-7 kg) diseñada para alcances de mayor distancia en el campo. El falconete era un pequeño cañón giratorio (de entre 1 y 1,35 kg de peso) que tenía una recámara desmontable de poca confianza. El máximo alcance de la artillería del siglo XVI era sólo de entre 180 y 450 metros; era, esencialmente, un armamento para distancias cortas.

Los diferentes tipos de uso en América no son fáciles de identificar, porque las crónicas tendían a describirlos todos con el nombre general de «tiros». Sin embargo, la artillería de la conquista era probablemente de tamaño reducido. Aun así era lenta, pesada y consumía demasiada pólvora. También era cara y no siempre se adaptaba bien a la guerra americana. Por todas estas razones, el número de piezas de artillería en acción durante la conquista no era elevado. Cortés habló de poseer, en abril de 1521, «tres tiros gruesos de hie-

30. A. González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, ed. J. T. Medina, Santiago, 1889, p. 75.

31. Vargas Machuca, *Milicia*, vol. I, pp. 143, 183; González de Nájera, *Desengaño*, p. 95.

rro, y quince tiros pequeños de bronce».[32] Éstos podrían haber sido culebrinas de tamaño medio (9 kg) y pequeño (5,5 kg). Bernal Díaz informa que Cortés tenía diez piezas de bronce y algunos falconetes al principio de la conquista de México. Al final de su campaña, Cortés nombraba setenta piezas, algunas de las cuales había traído consigo, otras las había obtenido de barcos de suministro y otras las había comprado de vendedores locales que las manufacturaban ellos mismos.

La artillería era escasa y cara, sólo al alcance de conquistadores importantes que disponían de un buen apoyo económico. Casi era engorrosa. A pesar de sus ruedas, las armas eran difíciles de mover, a menos que se trasladaran por barco. En la expedición de Juan de Grijalva a Yucatán en 1518, la artillería española se desplegó eficazmente contra las canoas indias y, en la costa, los indios se aproximaron a los españoles con tanta determinación que, «si no fuera por los tiros del artillería nos hubieran dado bien en que entender».[33] Es significativo que Cortés desplegara su artillería más eficazmente cuando la dispuso en barcos para mantener una especie de batalla naval en el enorme lago en que se situaba Tenochtitlán. En tierra, las armas tenían que arrastrarlas por el difícil terreno del Nuevo Mundo, escalando montañas y atravesando pantanos, por medio de la fuerza humana de soldados o nativos como los tamemes de México. Cortés necesitó 1.000 indios para transportar su artillería de Tlaxcala a Tenochtitlán. En Perú también fue una carga cruel. Garcilaso, quien, en 1554, cuando era todavía joven, observó cómo el ejército real entraba en la plaza principal de Cuzco, informa que la artillería no era arrastrada por recuas, sino que era acarreada, armas y maquinaria, por indios. Se necesitaban 10.000 de ellos para transportar 11 piezas pesadas por las agrestes carreteras y las empinadas pendientes del Perú andino:

32. Tercera carta, en Hernán Cortés, *Letters from México*, trad. Anthony Pagden, New Haven, CT, 1986, pp. 206-207; ed. española: *Cartas de relación*, Historia 16, Madrid, 1985 (tercera carta en pp. 183-286).

33. Bernal Díaz del Castillo, «Itinerario de Juan de Grijalva», en Agustín Yáñez, ed., *Crónicas de la conquista de México*, México, 1950, pp. 45, 53.

> Cada pieza de artillería llevaban atada a una viga gruesa de más de cuarenta pies de largo. A la viga atravesaban otros palos gruesos como el brazo; iban atados espacio de dos pies unos de otros y salían estos palos como media braza en largo a cada lado de la viga. Debajo de cada palo de éstos entraban dos indios, uno al un lado y otro al otro, al modo de los palanquines de España. Recibían la carga sobre la cerviz, donde llevaban puesta su defensa para que los palos con el peso de la carga no les lastimasen tanto; y a cada doscientos pasos se remudaban los indios, porque no podían sufrir la carga más trecho de camino. Ahora es de considerar con cuánto afán y trabajo caminarían los pobres indios con cargas tan grandes y tan pesadas y por caminos tan ásperos y dificultosos...[34]

Finalmente, los conquistadores llevaron caballos al Nuevo Mundo. Los españoles los transportaron en todas las flotas que siguieron al segundo viaje de Colón; también organizaron terrenos especiales para su reproducción y cría en Cuba y Jamaica, que proveyeron a las expediciones al continente. Incluso así, la mayoría de los soldados luchaban a pie, y los caballos siguieron escaseando por muchos años, como propiedad de los oficiales y hombres de buena posición económica. Cortés sólo llevó 16 a la Nueva España, y Pizarro comenzó la conquista del Perú con 30. Los indios se asombraron al ver los caballos, su modo de relinchar, de sudar, de echar espuma y su volumen y fuerza. Al principio creyeron que caballo y jinete eran un solo ser; y cuando los mexicas capturaron la caballería española, decapitaron tanto a los caballos como a los hombres. El asombro dio lugar al terror y, luego, a la familiaridad, con lo que el caballo pasó a tener un papel puramente militar, ofreciendo a los españoles una ventaja única gracias a la fuerza y velocidad en el ataque que les proporcionaron. Como Vargas Machuca observó, «los caballos son especie de armas».[35] Fue la caballería lo que dio a los conquistadores su dominio último sobre los indios, permitiendo que sus espadas llegaran más lejos y que sus lanzas penetraran con mayor profundidad, mientras que ellos permanecían fuera del alcance de las armas de mano de los indios. Empleados expertamente,

34. Garcilaso de la Vega, *Obras completas*, vol. III, pp. 111-112.
35. Vargas Machuca, *Milicia*, vol. I, pp. 36-37.

los caballos fueron la clave de la conquista, pues sin ellos habría sido más lenta y costosa. Cortés dijo que «nuestras vidas dependían de los caballos», y esto fue verdad.[36] En Perú, la división del botín después de Cajamarca ofreció a los jinetes aproximadamente el doble de lo que recibió la infantería.[37] Contra estas armas nuevas, los indios sólo disponían de sus armas tradicionales, las que empleaban contra hombres; y sólo los «boleadores» y las lanzas más largas les ofrecían alguna oportunidad contra los caballos. El perro acompañaba al hombre y al caballo, y los tres formaban el arma triple de la conquista. Los españoles llevaron mastines, perros lobos y galgos a las Indias precisamente para cazar, aterrorizar y matar a indios, lo que hicieron con efectos espantosos en México, en el Istmo y en Nueva Granada. Bartolomé de las Casas, quien no tenía a los conquistadores en gran estima, se escandalizó ante esta crueldad en particular.[38]

Aunque unos pocos conquistadores habían adquirido experiencia guerrera en Europa, las tácticas que habían aprendido eran de valor limitado contra un enemigo que no se comportaba como las tropas europeas y en un terreno y un clima que planteaban nuevos problemas cada día.[39] Por eso tuvieron que improvisar. La formación de batalla del tercio español y la utilización de arcabuces en masa no eran apropiados en América, donde los conquistadores no poseían un masivo arsenal de armas de fuego. En los primeros años de la conquista, las armas de fuego (y la pólvora) eran escasas y su lentitud no podía compensarse con su volumen. En Venezuela, en la frustrada expedición de Francisco Fajardo, los españoles fueron emboscados y atacados por 5.000 indios: «Como los indios eran muchos, fué preciso que los nuestros, para poder defenderse, dejando las armas de fuego, echasen manos a las espadas, que convertidas en rayos, corrían por las gargantas de

36. Tercera carta. Cortés, *Letters from Mexico*, p. 252.

37. Xerez, *Verdadera relación*, p. 343.

38. Bartolomé de las Casas, *A Short Account of the Destruction of the Indies*, trad. Nigel Griffin, Londres, 1992, pp. 40, 60, 73-74, 120-121 (ed. española: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Cátedra, Madrid, 1991); John G. Varner y Jeannette J. Varner, *Dogs of the Conquest*, Norman, OK, 1983, pp. 56, 89-93, 138-155.

39. Vargas Machuca, *Milicia*, vol. I, pp. 37, 44.

aquella canalla infiel».[40] Las armas de fuego, por lo tanto, no podían representar un papel preponderante en las tácticas de la conquista inicial, por lo que los conquistadores no planearon sus acciones basándose en ellas.

No obstante, incluso cuando su arsenal de armas de fuego era limitado, las nuevas armas ofrecieron a los españoles una ventaja psicológica que no puede calcularse con exactitud, pero que era ciertamente sustancial, porque causó asombro y terror entre una gente que ni las conocía ni las entendía. En la costa de Yucatán, para entonces, Cortés ya se había enterado de que el empleo del cañón podía infligir terror, además de daño físico.[41] En Veracruz organizó otra demostración. Tan pronto como oyó que los españoles habían desembarcado en la costa de México, Moctezuma envió a unos mensajeros de la capital a investigar para que le informaran. Cortés intentó deliberadamente asustar a los mensajeros desplegando sus armas de fuego delante suyo. Según las fuentes aztecas, los españoles mandaron

> soltar tiros de artillería, y los mensajeros que estaban atados de pies y manos como oyeron los truenos de las bombardas cayeron en el suelo como muertos, y los españoles levantáronlos del suelo, y diéronles a beber vino con que los esforzaron y tornaron en sí.[42]

Cortés les ordenó que volvieran a la mañana siguiente para una lucha que probase su valor y métodos, pero los mensajeros huyeron a la Ciudad de México, avisando a la gente que encontraron por el camino de que nunca habían visto nada parecido. Su historia causó una honda impresión en Moctezuma:

> Maravillóse de oír el negocio de la artillería, especialmente de los truenos que quiebran las orejas, y del hedor de la pólvera que parece cosa

40. José de Oviedo y Baños, *The Conquest and Settlement of Venezuela*, trad. Jeannette Johnson Varner, Berkeley, CA, 1987, p. 162 (ed. española: *Los Belazares, el tirano Aguirre, Diego de Losada*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1972).

41. Hugh Thomas, *The Conquest of Mexico*, Londres, 1993, pp. 167-168; Ross Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*, Londres, 1994, pp. 50-52.

42. Sahagún, *Historia general*, vol. IV, p. 30.

infernal, y del fuego que echan por la boca, y del golpe de la pelota que desmenuza un árbol de golpe.[43]

Los textos indios concluyen su relato de este incidente de este modo: «Cuando hubo oído todo esto Mocthecuzoma se llenó de grande temor y como que se le amorteció el corazón, se le encogió el corazón, se la abatió con la angustia». Cuando, más tarde, los españoles entraron en la capital, se adentraron en el gran palacio y dispararon sus arcabuces, una y otra vez, creando ruido, humo y confusión, simplemente por el efecto.[44]

Si hemos de creer a los cronistas indios, la posesión española de armas de fuego era algo más que una ventaja psicológica. También les proporcionaba una ventaja táctica: parece que los indios no aprendieron inmediatamente qué debían hacer para eludir el ataque, porque no se dieron cuenta que las armas siempre disparaban en línea recta. Según una relación india, no fue hasta el segundo ataque a la capital (esto es, unos dos años después del primer encuentro entre los españoles y los mexicanos) cuando los aztecas aprendieron a evadirse, corriendo en zigzag: «Cuando veían algún tiro que soltaban agazapábanse en las canoas».[45]

En combates serios, Cortés era implacable en su empleo de armas de fuego. En Tecoac, de camino a Tenochtitlán (Ciudad de México), su tropa de 300 hombres preparados en orden de batalla se vio frente a una fuerza mucho más grande de mexicas, bien armados y dispuestos con confianza para la guerra. Dos indios valientes se adelantaron con espada en mano y ofrecieron un reto formal a los españoles. Cortés aceptó el desafío y mandó a dos jinetes que atacaran con sus lanzas y mataran a los espadachines. Cuando sus hombres derribaron a sus caballos, Cortés no dudó un instante. Ordenó que dispararan un cañón, con lo que mató a todos los indios de las columnas frontales y dispersó el resto. Así, los dos jinetes eludieron la captura y lograron ponerse

43. *Ibid.*, vol. IV, p. 33.
44. *Ibid.*, vol. IV, p. 93.
45. *Ibid.*, vol. IV, p. 60.

a salvo de los arcabuces y del fuego de las ballestas.[46] No había caballerosidad en la conquista.

La conquista de México

Cortés desembarcó en México con aproximadamente 600 hombres y 16 caballos; entre sus soldados de a pie, había unos 50 ballesteros y 30 arcabuceros. Más tarde, recibió refuerzos y más suministros, pero sus fuerzas nunca fueron grandes. En su primer encuentro cerca de la costa, los españoles casi fueron aplastados por los indios debido al elevado número de éstos, especialmente el de sus arqueros, y tuvieron que intentar situarse al alcance del fuego enemigo. Bernal Díaz informa que las armas de fuego eran eficaces, pero no decisivas, y, finalmente, emplearon los caballos para romper las columnas indias, mientras que la infantería los seguía con sus espadas. Entonces los españoles apreciaron verdaderamente el valor de sus caballos. Posteriormente desarrollaron una táctica simple, pero eficaz para ellos, no sólo para meterse entre las hordas indias por medio de espadas y lanzas, sino para penetrar en sus fuerzas rápida y profundamente, separándolos y matándolos.[47]

Cortés dejó una guarnición en la costa para mantener líneas de suministro y se adentró en el continente. La primera batalla importante que tuvo fue contra los tlaxcaltecas. Éstos eran oponentes duros, numerosos y bravos, unos 40.000 en total, y, por mucho fuego que los españoles dispararan contra sus filas, ellos continuaban presionando. La relación de Bernal Díaz evidencia que las armas de fuego de los españoles tenían un poder limitado, por lo que sus arcabuces hubieron de ser complementados con ballestas: por eso se ordenaba a los ballesteros y a los arcabuceros que dispararan alternativamente para que siempre hubiera algunas armas listas para atacar. Incluso así causaron poco impacto en las masas indias. Por fin, fue la caballería la que consiguió

46. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, vol. II, pp. 529-530.
47. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, pp. 100-101, 229-234.

penetrar en las columnas tlaxcaltecas y diseminarlas. Bernal Díaz, que era un soldado de a pie, atribuyó en esta ocasión la victoria española al poder de los jinetes y las espadas de la infantería. Sin embargo, en el siguiente ataque nocturno de los tlaxcaltecas, según relatan las fuentes aztecas, los españoles «y los arcabuceros y ballesteros mataron también a muchos».[48] En su expedición contra Chalco en 1520, Gonzalo de Sandoval adoptó deliberadamente un método integrado de armas diferentes: el fuego del arcabuz empezaría abriendo las columnas indias, luego entraría la caballería y, así, la infantería podría atacar las hordas enemigas sin ser aplastada.[49]

Consciente ahora de que los mexicas gobernaban un imperio tributario, cuyos pueblos y caudillos eran inestables en su lealtad, Cortés recurrió a tácticas políticas. Habiéndose asegurado el apoyo de los indios de Cempoal, obtuvo un pacto con los tlaxcaltecas y éstos se le unieron como «aliados» en su marcha hacia México. Cuanto más se adentró, sin embargo, más obvia se hizo su falta de recursos y más vulnerable pareció. Consecuentemente modificó sus métodos. Empleó el terror y la violencia repentinos y castigó de modo especialmente duro las mentiras sospechosas de los indios, así como sus traiciones. Hubo muchas atrocidades de ese tipo de camino a la Ciudad de México. Una de las peores sucedió en Cholula, donde afirmó que los indios intentaron matarlo y, deseando enviar una advertencia a Moctezuma, reunió repentinamente a los capitanes:

> Mandó matar algunos de aquellos capitanes, y los demás dejo atados. Hizo desparar la escopeta, que era la seña, y arremetieron con gran impetu y enojo todos los españoles y sus amigos a los del pueblo. Hicieron como en el estrecho en que estaban, y en dos horas mataron seis mil y mas.[50]

48. Sahagún, *Historia general*, vol. IV, p. 36.

49. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, pp. 281-282.

50. López de Gomara, *Cortés*, p. 129; véase también Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, pp. 539-540; Andrés de Tapia, «Relación de algunas cosas que acaecieron al muy ilustre señor Don Hernando Cortés», en *La conquista de Tenochtitlan* ... por J. Díaz, A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar, ed. Germán Vázquez Chamoro, *Crónicas de América*, vol. 40, Madrid, 1988, p. 99.

Cortés convirtió su entrada en la Ciudad de México en un gran espectáculo, inspirado por el drama y la magia de la ocasión y dejando una impresión memorable en la mente de los observadores mexicanos. Compensó su falta de fuerzas marchando en una larga columna, precedido por cuatro jinetes que se giraban de uno a otro lado arrogantemente, mirando detenidamente a la gente y contemplando los patios de las azoteas, mientras los perros olfateaban y jadeaban. A continuación le seguía el portaestandarte, marchando solo, agitando la bandera, formando círculos y moviéndola de un lado a otro. Luego, la infantería, mostrando sus espadas y blandiendo sus escudos. Detrás iba una tropa de caballería, con hombres que vestían una armadura de algodón y llevaban un escudo de cuero, una lanza y una espada de acero, y acompañados de caballos que relinchaban, echaban espuma y piafaban. Los ballesteros les seguían detrás, algunos apoyando sus armas en sus brazos, otros probándolas ostentosamente, con sus aljabas colgando de sus costados, cada una de ellas llena de flechas poderosas. Entonces iba otro grupo de jinetes, seguidos de los arcabuceros, los cuales indicaban su entrada en el palacio real disparando salvas estruendosas. Finalmente aparecía el mismo capitán, rodeado de sus asistentes, impasible e imponente, ejemplo supremo de la fortaleza interior que era la marca del conquistador. Y, detrás de los españoles, se aglomeraban los tlaxcaltecas y otros aliados: «Van tendidos en hileras, van dando gritos de guerra con el golpear de sus labios, van haciendo gran algarabía. Se revuelven como gusanos, van diciendo mil cosas, van agitando sus cabezas».[51]

En Tenochtitlán, los españoles fueron recibidos pacíficamente y con respeto evidente por Moctezuma. Fuera su reacción religiosa o táctica, no hizo que los españoles bajaran su guardia. Cortés raptó al jefe azteca y lo mantuvo cautivo en su propia capital. Según informan los textos aztecas, los españoles luego

> soltaron todos los tiros de pólvera que traían, y con el ruido y humo de los tiros todos los indios que allí estaban se pararon como aturdidos y

51. Sahagún, *Historia general*, vol. IV, pp. 42, 45, 107.

andaban como borrachos: comenzaron a irse por diversas partes muy espantados, y así los presentes como los ausentes cobraron un espanto mortal.

No obstante, unos pocos centenares de invasores, en una ciudad hostil, corrían el riesgo de ser atrapados por una rebelión en masa, un peligro que aumentaba debido a sus discordias y agresividad. El 30 de junio de 1520, los aztecas, después de matar a Moctezuma, se levantaron y expulsaron a los españoles, que sufrieron serias bajas en una noche desastrosa (una «noche triste», verdaderamente), lo que culminó en su ignominiosa retirada a través de las calzadas. En esta gran catástrofe, los españoles fueron derrotados por el gran número de los aztecas, por lo que su artillería y armas no les sirvieron para nada.[52] Perdieron todas sus bombardas y armas pequeñas, dos tercios de sus caballos y más de la mitad de sus hombres, que antes ascendían a unos 1.200. Cortés se vio entonces forzado a reagrupar a sus vapuleadas tropas y pelear en una batalla significativa contra las hordas de los mexicas en los llanos de Otumba. Aquí, en condiciones de combate que les gustaban más, los españoles fueron capaces de desplegar la caballería que les quedaba eficazmente: pequeños destacamentos de caballos cabalgaron hacia las huestes enemigas y desbarataron su formación, y la infantería los siguió rápidamente para luchar cuerpo a cuerpo y abrir el paso a los oficiales de rango superior por medio de cuchilladas en las entrañas.[53] En esta batalla vital, de la que dependía la supervivencia y la huida de los españoles a territorio seguro, no disponían de armas de fuego.

Cortés pasó casi un año en Tlaxcala, reagrupando, organizando refuerzos y suministros, animando a los talleres nativos a manufacturar armas y perfeccionando un nuevo plan. Tenochtitlán se hallaba situada en un lago, y se llegaba a ella a través de calzadas. Cortés creía que podía neutralizar su ventaja topográfica empleando barcos que transportaban tropas y cañones; en otras palabras, por medio de una fuerza

52. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, pp. 231, 236-239.
53. *Ibid.*, pp. 239-240.

naval. Una vez se hizo evidente la necesidad de la construcción, se llevó a cabo de inmediato y, en ese momento, quedó manifiesta la superioridad de la tecnología española. Casi empezando de cero, los españoles construyeron 13 bergantines de guerra, carabelas en miniatura. Su éxito radicaba en su habilidad para adaptar sus técnicas europeas a los recursos locales. Los artesanos y técnicos salieron de sus propias filas; reclutaron obreros entre sus aliados indios; seleccionaron madera entre la mejor madera local disponible; y buscaron y encontraron brea, cuyo uso era desconocido para los mexicanos, en los bosques de pinos de Huachipingo. El azufre necesario para la pólvora lo obtuvieron del volcán Popocatépetl. Después de hazañas admirables de construcción, las embarcaciones fueron transportadas en partes prefabricadas por 10.000 portadores nativos a canales abrigados construidos especialmente en la orilla del gran lago en que se encontraba la capital.[54]

En junio de 1521, Cortés estaba listo. Para el asalto de la capital azteca, disponía de 700 hombres de infantería armados de espadas, 118 ballesteros y arcabuceros y 86 soldados a caballo.[55] Esta infantería estaba dividida en nueve compañías y, cada compañía, en tres secciones; y estaban distribuidas para atacar varias calzadas. Los 86 soldados a caballo estaban divididos en cuatro escuadrones. Además tenía el apoyo masivo de cuatro compañías de infantería integradas por sus aliados nativos: «tlaxcaltecas y huexotzincas y cholultecas y texcucanos y chalcas y xochivirlcas y tepanecas».[56] La artillería española, ahora reforzada con piezas capturadas de la expedición contra Narváez, con-

54. Para la construcción y despliegue de los bergantines, *vid.* C. Harvey Gardiner, *Naval Power in the Conquest of Mexico*, Austin, TX, 1956; Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, pp. 275, 302; Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, vol. II, p. 562.

55. Tercera carta, Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, pp. 206-207. Según Bernal Díaz, había 30 arcabuceros; Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington, D. C., 1948, p. 303, menciona a 900 soldados de infantería, incluyendo a 118 arcabuceros y ballesteros, 86 soldados de caballería y 150.000 indios aliados (p. 303).

56. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, vol. II, p. 563.

sistía en 18 cañones (tres piezas pesadas de hierro forjado y 15 de bronce ligero) y, de éstos, asignó 14 a su flota.[57] Ésta era su arma sorpresa, el poder naval, cuya triple función era destruir, bloquear y comunicar. Como Cortés informó a Carlos V, «la llave de toda la guerra» estaba en los bergantines.[58] En una fase temprana del asedio, con la ventaja de su tamaño, velocidad y potencia de fuego, los bergantines desmantelaron prácticamente toda la flota de canoas indias de que dependía la ciudad para su defensa naval. Según una crónica india:

> Como llegaron los españoles a donde estaba atajada una acequia con albarrada y pared, desbarataron la acequia los castellanos que iban en los bergantines, y comenzaron a pelear con los que estaban defendiéndola: los españoles que iban en los bergantines tornaban la artillería ácia donde estaban más espesas las canoas, y hacían gran daño en los indios con la artillería y escopetas.[59]

Sin embargo, esta potencia naval también era inestimable para mantener la comunicación entre las varias compañías de infantería y los escuadrones de caballería, así como para que no dependieran de las calzadas. Podían transportar sus cañones rápidamente y con inusual movilidad para atacar los diferentes puntos de resistencia india. Rápidamente, la fuerza naval imponía un bloqueo efectivo a los defensores, mientras que el ejército los agredía atacándolos por las calzadas.

Sin embargo, ¿qué consiguieron exactamente las armas de fuego en la batalla de Tenochtitlán? Al principio de la campaña, la artillería ayudó ciertamente a Cortés a obtener un punto de apoyo en la calzada principal. Después de conseguir establecer una guarnición en las calzadas, informa: «Luego hice sacar en tierra tres tiros de hierro grueso que yo traía ... hice asestar un tiro de aquellos, y tiró por la calzada adelante e hizo mucho daño en los enemigos». Después de más acción, «con los tiros gruesos y con las ballestas y escopetas hicimos

57. *Ibid.*, vol. II, pp. 545-546.

58. Tercera carta, Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, p. 212; *vid.* también Gardiner, *Naval Power*, pp. 125-126.

59. Sahagún, *Historia general*, vol. IV, p. 60.

mucho daño en ellos; en tal manera, que ni los de las canoas ni los de la calzada no osaban llegarse tanto a nosotros».[60] El lento avance por las calzadas recibía el fuego de protección de los bergantines: «Y los bergantines llegaron por la una parte y por la otra de la calzada; y como con ellos se podía llegar muy bien cerca de los enemigos, con los tiros y escopetas y ballestas hacíanles mucho daño». En las mismas calzadas, no obstante, la caballería era la punta de lanza. Cortés ordenó que no se llevara a cabo ningún avance sin antes asegurar por completo todas las entradas y salidas para la caballería, «ya que son ellos los que sostienen la guerra». La unidad de Pedro de Alvarado sufrió un terrible desastre en la calzada por no observar estas reglas básicas. Por eso, la caballería, a su vez, dependía de los soldados a pie, y éstos, mostrando las tradicionales virtudes de la infantería, soportaron lo peor de la batalla en el cuerpo a cuerpo.

La batalla de México, por lo tanto, fue un ejercicio de operaciones combinadas. Las armas de fuego representaron un papel importante. Utilizadas como poder naval, adquirieron una movilidad que normalmente no poseían y contribuyeron sustancialmente a la conquista. El poder naval de los conquistadores y su posición logística general dependían del apoyo de los aliados para el trabajo y el transporte; pero también dependían de la versatilidad técnica de los españoles. En el análisis final, simplemente abrieron las defensas indias a la caballería y a la infantería españolas y al ataque de los aliados mexicanos. Sin embargo, ninguna de estas diferentes armas podía, por sí misma, poner fin al asedio. En efecto, después de 45 días, todavía no había ninguna señal de capitulación y el suministro de pólvora estaba prácticamente exhausto. Bajo estas circunstancias, Cortés decidió adoptar una política de demolición implacable. Privó de comida a los mexicas y los golpeó hasta que consiguió someterlos y les dejó claro que la valentía no era suficiente. La ciudad no podía mantener una población tan grande durante un largo asedio: sencillamente no podía alimentar a su gente. Los españoles y sus aliados dominaban todas las carreteras

60. Hernán Cortés, *Cartas de relación*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, Historia 16, Madrid, 1985, pp. 232, 234.

y controlaban el acceso por tierra y agua; en cambio la ciudad carecía de suministros, y «así murió más gente de hambre que no al hierro».[61] Al mismo tiempo, Cortés empleaba sus cañones no sólo para luchar con los indios guerreros, sino también para dispersar multitudes. En cuanto a sus aliados tlaxcaltecas, les dio libertad para que masacraran a mujeres y niños con una crueldad que el mismo Cortés describió como feroz y antinatural.[62] Así, sometió a los aztecas, capturó a su jefe, Cuauhtémoc, y redujo su capital a ruinas y sus supervivientes a esqueletos. Al final, informa Bernal Díaz, «no podíamos andar sino entre cuerpos y cabezas de indios muertos».[63]

Cuando Cortés prosiguió su victoria de 1521 enviando expediciones al norte, al sur y al oeste para extender la conquista, estos factores militares interdependientes continuaron prevaleciendo. La rapidez con que los españoles operaban les permitió explotar el territorio azteca, su sistema de recaudar tributos y de control. De este modo, el viejo orden, o parte de éste, podría ser retenido provechosamente por los conquistadores, si podían actuar antes de que el viejo orden se desmoronara en el caos. En esta fase de la conquista, cuando el problema era mantener lo que se había ganado, Cortés puso gran empeño en acrecentar sus reservas de artillería y armas pequeñas, y éstas se convirtieron en el seguro principal de la conquista.

La conquista del Perú

Una historia similar, con variaciones locales, puede contarse de la conquista del Perú. En cada caso, el factor decisivo no fue tanto el predominio de un arma en particular, sino la improvisación táctica: empleo efectivo de la caballería cuando lo permitía el terreno, la potencia de fuego cuando estaba disponible y, siempre, la infantería. Si estos

61. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, vol. II, p. 564.

62. Inga Clendinnen, «"Fierce and Unnatural Cruelty": Cortés and the Conquest of Mexico», *Representations. The New World*, vol. 33 (1991), pp. 65-100.

63. Díaz del Castillo, *Verdadera historia*, p. 341.

métodos necesitaron más tiempo en el Perú, fue parcialmente porque los conquistadores se pelearon por el botín y se involucraron en una guerra civil entre ellos. También es un hecho que la expedición de Pizarro tenía al principio poco poder en términos de proyectiles. No obstante, Pizarro tenía la ventaja del progreso de una década en armas de fuego, cuyo conocimiento sólo podría haberlo confirmado por una visita a España en 1528; allí pudo obtener mayores suministros y los últimos modelos. Además, en el Perú, tenía con él un capitán de artillería especializado: el griego Pedro de Candia, que recibía una comisión real por esta campaña y, ya antes de la conquista, había demostrado la potencia de fuego del arcabuz a los asombrados nativos de Tumbez.[64] En esa circunstancia, por razones de costo, disponibilidad o táctica, Pizarro no escogió diseñar su expedición alrededor de las armas de fuego. Proporcionalmente tenía menos armas de las que Cortés había desplegado hacía diez años, y los primeros cronistas de sus campañas apenas comentan nada acerca de sus armas. Supuestamente, él y sus hombres, muchos de ellos veteranos de guerra en otras partes de las Américas, confiaban en lo que tenían y sabían qué debían esperar de las armas nativas.

Pizarro partió de Panamá en 1530 con unos 180 hombres y 30 caballos para conquistar el Perú, centro de un imperio vasto y bien organizado, hogar de nueve millones de personas defendido por un ejército que obedecía las órdenes de sus superiores, regulado por medio de un sistema común que llegaba a todas las partes del imperio y bien suministrado por almacenes incas. El imperio inca había sido recientemente atacado por una devastadora serie de epidemias de viruela procedentes de Panamá (1524-1526 y, de nuevo, en 1530-1532), en las que «murieron más de dozientas mill ánimas en todas las comarcas».[65] Incluso así, el estado militar inca podía formar en alguna ocasión tres ejércitos de unos 30.000-40.000 combatientes profesionales en el

64. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, pp. 57-60.

65. Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte*, ed. Francesca Cantú, 2.ª ed., Lima, 1986, pp. 199-200; Xerez, *Verdadera relación*, p. 76; Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge, 1981, pp. 62, 113-114.

campo de batalla, y unos 100.000 soldados incas estaban armados y listos para la batalla cuando los españoles entraron en territorio inca en la primavera de 1532.[66] Por otra parte, el imperio inca era relativamente joven y excesivamente dependiente del mismo inca, de su persona y su legitimidad. Muchos grupos andinos acababan de ser conquistados por los incas y eran potenciales aliados para los españoles, no sólo en su primer ataque, sino en la posterior consolidación de su gobierno.[67] El imperio inca contenía las semillas de su propia destrucción: el culto de las momias reales, que imponía una cara adoración de los antepasados que era reverenciada por algunos y odiada por otros.[68] Bajo estas circunstancias, la campaña de Pizarro siguió un modelo clásico. La explotación de las divisiones políticas, el uso del terror rápido y masivo y la captura del cabecilla recordaban las tácticas que Cortés había empleado en México. Además, el sistema inca de carreteras y los puentes estratégicos casi estaban diseñados para dar la bienvenida a un conquistador.

La llegada de Pizarro a Tumbez, en la costa norte del Perú, coincidió con una feroz lucha de poder entre el inca reformista Huáscar y su hermanastro tradicionalista Atahualpa. En la sangrienta batalla de Jauja se habían perdido 40.000 combatientes entre los dos bandos.[69] Unas disputas acerca de la sucesión y la rivalidad entre Quito, la base de poder de Atahualpa, y Cuzco, la capital de Huáscar, desestabilizó el sistema inca y destruyó certezas anteriores, permitiendo a Pizarro ganar el apoyo del lado «legitimista» en contra de los generales de Atahualpa. Algunos informes de esta guerra civil animaron a Pizarro a dejar su base en Tumbez y a atacar el interior en septiembre de 1532, convencido de que con «Atahualpa conquistado, lo restante ligeramente sería

66. Guilmartin, «The Cutting Edge», p. 46; John Hemming, *The Conquest of the Incas*, Londres, 1983, pp. 65-68.

67. Steve J. Stern, «The Rise and Fall of Indian-White Alliances: A Regional View of "Conquest History"», *Hispanic American Historical Review*, vol. 61, n.° 3 (1981), pp. 461-491.

68. Geoffrey W. Conrad y Arthur A. Demarest, *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge, 1984, pp. 93-94, 136, 138.

69. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, p. 117.

pacificado». En el trayecto hacia Cajamarca, según el soldado-cronista Francisco de Xerez, Pizarro tenía «sesenta y siete de a caballo y ciento diez de a pie, tres dellos escopeteros y algunos ballesteros». Otros colocan las cifras a 168, y, otros, más alto.[70] No obstante, las cifras no parecían contar. La subida a Cajamarca fue tan difícil para los hombres y los caballos que una emboscada decidida podría haber terminado con los españoles y, en la cima, Pizarro emitió un suspiro de alivio: había penetrado en el corazón del estado inca.[71] Atahualpa se mantuvo a distancia, confiado por los números, seguro de que podría tomar prisioneros a los invasores, sacrificar a algunos, esclavizar a otros y castrar al resto para que sirvieran a sus mujeres.[72] En Cajamarca, el 16 de noviembre, los españols invitaron a Atahualpa a que los conociera, y entonces lo emboscaron en la plaza principal, exterminaron a la mayor parte de su séquito, lo desmontaron por la fuerza de su litera y lo hicieron prisionero.

En los hechos cruciales de Cajamarca, las armas de fuego tuvieron su importancia, pero más por su efecto psicológico como instrumento de sorpresa y terror que como un arma táctica. Pizarro tenía 168 hombres en Cajamarca (62 montados a caballo y 106 a pie), frente a un bando enemigo que constaba de 40.000 combatientes, a su vez parte de un ejército de 117.000 hombres.[73] Él situó su caballería y su infantería en edificios que rodeaban la plaza y bloqueó las salidas para hacer ver que sólo él y una pequeña guarnición esperaban a los incas. Colocó una fuerza especial bajo el mando del capitán Pedro de Candia

70. Xerez, *Verdadera relación*, p. 82; Lockhart, *Men of Cajamarca*, p. 10, da 168.

71. Hernando Pizarro, «Carta a la audiencia de Santo Domingo, de 23 de noviembre de 1533», en *Biblioteca Peruana*, Primera Serie, Tomo I, Lima, 1968, pp. 119-30, especialmente p. 120; Mena, *La conquista del Perú*, en *Biblioteca Peruana*, Primera Serie, Tomo I, p. 140.

72. Inca Titu Cusi Yupanqui, *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro*, 1570, ed. Liliana Regalado de Hurtado, Lima, 1992, p. 6; Guillén, *Versión Inca de la conquista*, p. 64; Raúl Porras Barrenechea, *Pizarro*, Lima, 1978, p. 144.

73. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, p. 130; Diego de Trujillo, «Relación», en Xerez, *Verdadera relación*, p. 202, dice que había más de 40.000 indios en Cajamarca; Xerez, pp. 114-115, dice que habían 30.000-50.000; Pedro Pizarro, *Relación*, p. 38, más de 40.000; Mena, *Conquista*, p. 143, n. 45, 40.000.

dentro de un fuerte: éstos eran «ocho o nueve escopeteros y quatro tiros de artillería, breços pequeños».[74] Sus disparos iban a ser una señal para que los españoles atacaran. En el momento vital, cuando llegó Atahualpa, Candia sólo disparó dos tiros, sobresaltando bastante a los indios, pero fue el ataque de los jinetes y el avance de la infantería los que sorprendieron a los incas y cerraron la trampa.[75] Pizarro fue directamente a por Atahualpa, abriéndose paso a través de los indios y rodeando y apresando al Inca. Los soldados de a caballo atacaron. Entonces, como lo expresa Pedro Pizarro, los españoles «empezaron a matar». La despiadada carnicería descargada sobre los seguidores indefensos de Atahualpa, quienes no ofrecieron resistencia alguna y «procuraban más huir por salvar las vidas que de hacer guerra», se llevó a cabo por medio de la lanza, la espada y la daga. «En las calles y en la plaza cayó tanta gente una sobre otra, que se ahogaron muchos.»[76] En dos horas, sin perder un solo español, los hombres de Pizarro mataron a más de 2.000 indios —de 6.000 a 7.000 según algunas relaciones—, un signo de su desesperación, así como de su crueldad. Como dijeron los indios, «los mataron a todos ... como quien mata a ovejas».[77] Toda la operación fue un clásico ejemplo de las tácticas de conquista: sorpresa, rapidez y terror. Según un testigo indio presente en Cajamarca, los hombres de Atahualpa quedaron tan paralizados por la sola visión de los caballos españoles y de sus armas de fuego, que fueron incapaces de resistir. Llamaron a los arcabuces *yllapas*, pues creyeron que eran truenos caídos del cielo, y se asombraron de que los españoles podían «a solas hablar en paños blancos y nonbrar a algunos de nosotros por nuestros nonbres syn se lo dezir naidie, nomas de por mirar al paño que tienen delante».[78]

Los refuerzos españoles llegaron, e incrementaron las columnas de Pizarro a 600 soldados, mientras que las fuerzas incas, privadas de su

74. Mena, *Conquista*, pp. 143, 147.

75. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, p. 135.

76. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 39; Trujillo, «Relación», p. 203; Xerez, *Verdadera relación*, pp. 112, 229.

77. Titu Cusi, *Instrucción*, p. 7.

78. Guillén, *Versión inca de la conquista*, p. 115; Titu Cusi, *Instrucción*, p. 7.

jefe, fueron incapaces de tomar ventaja de su superioridad numérica o de resistir el avance de los conquistadores. Recelaban de combatir cerca de los españoles, «temiendo sus cavallos y el cortar de las espadas»,[79] También les concedieron una ventaja política y estratégica. Después de ejecutar a Atahualpa, los invasores se unieron al otro bando inca, el de los seguidores de Huáscar, por quienes fueron recibidos como una especie de libertadores. Por eso, Pizarro pudo explotar la guerra civil que siguió a continuación, incluso después de la muerte a los pretendientes originales, y emplear a los indios del Cuzco en contra de los de Quito.

En las batallas importantes que emprendieron de camino a Cuzco, los hombres a caballo, los espadachines y los piqueros fueron los guerreros dominantes. En el primer encuentro serio en Jauja, los españoles atacaron inmediatamente a los indios con sus caballos y lanzas y causaron muchas muertes sangrientas. A partir de entonces, mataron a indios despiadadamente, explotando su miedo a los caballos y su reticencia a luchar con ellos.[80] Los incas, por supuesto, tenían terror a los arcabuces. No obstante, estaban aún más impresionados por los caballos:

> Ninguna cosa los admiró tanto para que tuviesen a los españoles por dioses, y se sujetasen a ellos en la primera conquista, como verlos pelear sobre animales tan feroces, como al perecer de ellos son los caballos, y verles tirar con arcabuces, y matar al enemigo a doscientos y a trescientos pasos.[81]

Los caballos eran el factor principal, ya que ofrecían a los españoles mayor movilidad y superior altura de pelea sobre los ejércitos incas, aunque el mismo Francisco Pizarro siempre luchaba a pie a la cabeza de la infantería.[82] Un solo soldado a caballo podía rechazar docenas de indios e influir mucho en el resultado final; igualmente, la pérdida de un caballo significaba un desastre importante para los es-

79. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, p. 111.
80. *Ibid.*, pp. 178, 198.
81. Garcilaso de la Vega, *Obras completas*, vol. II, p. 94.
82. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 35.

pañoles.[83] A pesar de las dificultades, los españoles llegaron a pasar sus caballos a través de los puentes incas. Los caballos libraban de las dificultades que sufrían los soldados de a pie al respirar mientras hacían un gran esfuerzo en las altitudes peruanas bajo el peso de su armadura de acero y de sus elegantes morriones. Los incas, aclimatados a las grandes alturas, intentaban atraer a los invasores a alturas demasiado elevadas incluso para los caballos y, a veces, éstos quedaban tan agotados a causa del terreno y de la altitud que no podían atacar. En la batalla de Vilcaconga, a mediados de noviembre de 1533, los incas emboscaron a la vanguardia española capitaneada por Hernando de Soto, exhausta al final de un largo día de marcha, y se lanzaron sobre ellos desde lo alto de una cuesta. Sólo la innata disciplina y las cualidades guerreras de los españoles les permitieron repeler el ataque hasta que les llegó auxilio, tras lo cual mataron a 800 indios, aunque perdiendo a cinco hombres y dos caballos.[84]

Los habitantes de Cuzco no opusieron resistencia, y permanecieron pasivamente en la ciudad, que fue tomada el 15 de noviembre de 1533, ocupada y despojada de su tesoro. Los principales focos del imperio inca fueron sistemáticamente tomados y, hacia 1535 (esto es, en menos de cinco años), la conquista del Perú parecía haberse conseguido. Hubo posteriormente (1536-1537) una feroz revuelta india acaudillada por Manco Inca, sucesor de Huáscar, un emperador títere que traicionó a sus amigos españoles, y ocupó Cuzco y desvinculó por un tiempo a la ciudad de su contacto con la costa.[85] Los 200 españoles que había en Cuzco fueron claramente derrotados por 100.000 indios, que corrieron tan rápidamente por las montañas que la infantería española no pudo alcanzarlos. Los españoles padecieron muchas bajas en esta rebelión, especialmente entre la infantería, que tuvo que mantenerse cerca de los caballos para no ser barrida por el gran número de indios. El joven Pedro Pizarro, en campaña en las afueras de Cuzco, cayó del ca-

83. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, pp. 186-187, 214.

84. Pedro Pizarro, *Relación*, pp. 78-79; Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, p. 200; Trujillo, «Relación», p. 205; Porras, *Pizarro*, pp. 62-63.

85. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 104; Titu Cusi, *Instrucción*, p. 45.

ballo cuando éste tropezó con un obstáculo indio, pero consiguió defenderse con la espada y el escudo hasta que otros dos soldados a caballo llegaron y lo rescataron. Aunque los españoles sólo disponían de 70 u 80 caballos, éstos los salvaron. Ellos contraatacaron con tácticas de terror, ejecutando a las servidoras y cortando las manos de los cautivos.[86] Y el tiempo estaba a su favor. Era difícil alimentar y mantener unidos a los grandes ejércitos indios y, con el paso del tiempo, la rebelión cesó, con un poco de ayuda de los españoles y de sus aliados indígenas. Durante la conquista y la pacificación del Perú, por lo tanto, las armas de fuego no fueron dominantes ni, mucho menos, decisivas: eran pocas en número, viejas y son prácticamente ignoradas por los cronistas. Durante la segunda rebelión de Manco Inca (1538-39), destacaron por su ineficacia: los españoles fueron derrotados en una batalla decisiva en Oncoy y perdieron la oportunidad de apresar al mismo Manco cuando sus cinco arcabuceros fueron superados por los indios al no poder cargar sus armas con la suficiente rapidez.

No fue hasta la llegada de las guerras civiles que las armas de fuego empezaron a desempeñar un papel importante en el Perú, primero, durante la lucha por la tierra y el poder entre los seguidores de Pizarro y los almagristas (1537-1542), y, después, durante la rebelión de Gonzalo Pizarro (1544-1548). En esta época, Perú corrigió el desfase existente entre sus armas y las de Europa adquiriendo grandes partidas de los últimos modelos. El arcabuz se convirtió ahora en un arma básica a causa de su potencia de fuego, el gradual aumento de su empleo y, cuando era utilizado por la caballería, su nueva movilidad. La transformación comenzó a mediados de la década de 1530, cuando Francisco Pizarro pidió refuerzos a Santo Domingo. Éstos ya estaban disponibles gracias a un oficial de artillería, el capitán Pedro de Vergara, quien, después de servir en los Países Bajos, había traído a las Indias un grupo numeroso de arcabuceros con reservas de municiones. Vergara y unos 250 arcabuceros llegaron a Perú desde Santo Domingo en 1537, y quizás fueron ellos los que dieron a los Pizarro la ventaja sobre sus enemigos. Había un salitre excelente en el Perú, es-

86. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 138; Hemming, *Conquest of the Incas*, p. 204.

pecialmente en Cuzco, y se podía fabricar localmente pólvora de buena calidad. Si creemos a los cronistas, Vergara también introdujo un nuevo tipo de munición llamado «pelotas de alambre», una bala doble unida mediante un alambre, la cual, según Garcilaso, tenía gran «capacidad cortante», especialmente contra la pica, y también se fabricaba localmente.[87] Éstas se emplearon por primera vez en la batalla de Salinas (1538), cuando los Pizarro habían establecido un claro liderazgo en las armas de fuego. Mientras que Diego de Almagro, cuya caballería era más fuerte que la de su rival, sólo tenía de 15 a 20 arcabuceros en una fuerza de 800 hombres, Pizarro disponía de más de 80 en su ejército; éstos infligieron un daño decisivo en la caballería y en los piqueros de sus enemigos, y fueron un factor fundamental para la victoria.[88]

Diego de Almagro fue ejecutado después de la batalla de Salinas, pero «los hombres de Chile», como los llamaban, estaban determinados a seguir luchando por su parte del imperio. Pronto aprendieron la lección de la nueva guerra. Emprendieron un programa de manufacturación de armas por sí mismos, sin desaprovechar cualquier oportunidad de capturar armas de sus enemigos. Obtuvieron una dura revancha cuando asesinaron a Francisco Pizarro. Un nuevo gobernador real, el licenciado Cristóbal Vaca de Castro, asumió el mando de las fuerzas antialmagristas y, en la batalla de Chupas, que tuvo lugar en las afueras de Huamango el 16 de septiembre de 1542, se enfrentaron a un enemigo muy reforzado en armas y potencia de fuego. Ante un público de indios asombrados, los españoles lucharon una batalla europea con cañones, arcabuces, espadas y ataques de caballería; el público incluía las *pallas* incas de Cuzco, «comblezas de las mujeres legítimas que ellos [los españoles] tenían en España», las cuales observaron con ho-

87. Garcilaso de la Vega, *Obras completas*, vol. II, p. 127, citado de Zárate; *vid.* también Marcel Bataillon, «Armement et littérature: Les balles à fil d'archal», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 4 (1967), pp. 185-198.

88. Pedro Pizarro, *Relación*, pp. 178, 181; Enríquez de Guzmán, *The Life and Acts*, pp. 126-127; Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Cuarta parte*. Vol. I: *Guerra de las Salinas*, ed. Pedro Guibovich, Lima, 1991, pp. 281, 284-285, 287.

rror como perecían sus compañeros.[89] Las crónicas no están de acuerdo acerca de las cifras involucradas, pero está claro que ésta fue una batalla de armas de fuego. En un ejército de 550 hombres, los almagristas tenían unos 200 arcabuceros, 250 piqueros, 250 hombres a caballo y unas 16 piezas de artillería. En un ejército de más de 700, Vaca de Castro tenía 160 arcabuceros, 160 piqueros y, el resto, hombres a caballo. Más de 200 españoles murieron en ambos bandos. Candia también fue asesinado: unos dijeron que por Almagro el joven acusado de traición; otros afirmaron que por tropas reales.[90] Sin embargo, los almagristas obtuvieron pocas ventajas de su artillería, porque sus armas de fuego no eran precisas ni impedían que sus oponentes se pusieran en la distancia de tiro del arcabuz. Si el episodio prueba algo, es que, por lo menos, en el Perú, las armas pequeñas eran más de fiar que la artillería. Los fugitivos almagristas huyeron a Vitcos después de su derrota y, allí, entrenaron a Manco Inca en la monta a caballo y le enseñaron a disparar el arcabuz.[91]

El número de armas de fuego continuó aumentando, y las batallas entre los pizarristas y sus enemigos se convirtieron en «arcabuzazos», en los que se producían continuos intercambios de disparos entre los dos bandos, a menudo en la oscuridad.[92] En la batalla de Jaquijahuana, en abril de 1548, Gonzalo Pizarro tenía 1.000 soldados, de los cuales 200 iban a caballo y 550 eran arcabuceros, aunque en el encuentro no resistieron mucho y desertaron al otro bando por centenares. El ejército real a las órdenes del Licenciado Pedro de Gasca ganó la batalla con más ruido que precisión, aunque también tenía una potencia de

89. Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte*, p. 255.

90. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 218; Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda parte*, p. 258.

91. Fernando de Montesinos, *Anales del Perú, Tomo primero*, en Víctor M. Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*, 14 vols., Barcelona-Madrid, 1906, vol. XIII, p. 163.

92. Pedro Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, 165-167, 3 vols., Madrid, 1963-1964, vol. II, pp. 153-156.

fuego impresionante: unos 500 arcabuceros y seis grandes piezas de artillería, además del apoyo de Pedro de Valdivia, que había interrumpido su campaña en Chile para combatir a los rebeldes. En 1548, en la vigilia de la batalla de Jaquijahuana, el ejército imperial poseía en Perú «seis tiros, setecientos arcabuceros, quinientos piqueros, cuatrocientos de a caballo, y de allí hasta llegar a Xaquixaguana se recogieron hasta número de mil y novecientos hombres». Las armas de fuego se habían convertido en un armamento habitual.[93]

En consecuencia, la última guerra contra el enclave inca se luchó con una enorme potencia de fuego. El virrey Francisco de Toledo se la hizo sufrir implacablemente a los supervivientes incas en la campaña de Vilcabamba de 1572, que se convirtió en el último trágico encuentro entre lo viejo y lo nuevo. La batalla de Coyaochaca, en que los indios se adentraron en el mortífero radio de fuego de los arcabuceros simplemente con lanzas, mazas y flechas, fue un conflicto de dos culturas, casi de dos épocas. Las armas tradicionales de los incas, utilizadas en luchas mano a mano, no pudieron competir con las armas de fuego de los españoles, que ahora eran suficientemente precisas como para eliminar a capitanes indios concretos. La expedición persiguió a los indios a través de Chuquillusca aplastando toda resistencia con su artillería y sus arcabuces. Los fugitivos perdieron el fuerte de Huaya Pucara ante el fuego de la artillería y el paso hacia la última ciudad inca libre, la vacía Vilcabamba, estaba ahora abierto. Túpac Amaru, el último inca, fue capturado, llevado a Cuzco encadenado y luego ejecutado.

Las conquistas de Quito, Nueva Granada, el alto Perú, Chile y el Río de la Plata tuvieron cada una sus propios rasgos distintivos en relación con el personal y el poder españoles, la resistencia india y la naturaleza del terreno. Todos estos factores aceleraron o retardaron estas conquistas regionales, y el equilibrio entre las armas antiguas y las

93. Diego Fernández de Palencia, *Primera y segunda parte de la historia del Perú*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, Biblioteca de Autores Españoles, 164-165, 2 vols., Madrid, 1963, vol. I, pp. 218-220; Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios*, vol. III, pp. 150-153; Vivar, *Crónica y relación copiosa*, pp. 134-137.

modernas nunca fue el mismo. Cajamarca no podía reproducirse en la periferia del imperio y, allí, los indios tuvieron que luchar por más tiempo, con su resistencia abatida o reducida a la mera supervivencia, y las armas de fuego, aunque muchas, no sirvieron automáticamente para formar un imperio. En Popayán, los indios tenían tácticas alternativas de resistencia: rehusaron cultivar la tierra, esperando que los españoles se marcharían por falta de comida y, en la subsiguiente hambruna, también ellos murieron de hambre y comenzaron a comerse los unos a los otros. Cuando los españoles se lo reconvinieron, los indios replicaron con la clásica respuesta de todo conquistado en cualquier parte: «respondían que los dexasen».[94]

Recursos y suministros

El papel de las armas de fuego estaba sujeto a las limitaciones del suministro. En los primeros años de la conquista, las armas y la pólvora eran escasas. A partir de 1497, la conquista y la ocupación eran financiadas, no por el estado, sino por la empresa privada, aunque bajo la soberanía de la Corona y sujetas a la «capitulación» de la Corona. Como observó Vargas Machuca: «En esta milicia el príncipe no hace el gasto, porque el capitán o caudillo que a su cargo toma la ocasión él se hace la gente y la sustenta y paga».[95] El capitán a quien le asignaba por contrato para la ocupación de nuevas tierras debía organizar su expedición a sus expensas, reclutando a sus oficiales, a sus tropas y marineros, y obteniendo barcos, armamento, provisiones y caballos. Él intentaba sufragar estos gastos de dos maneras, ambas mediante contratos: primero, convenciendo a mercaderes y a otros propietarios de capital para que invirtieran en la expedición avanzando dinero para armas y suministros; segundo, atrayendo hombres dispuestos a aportar sus propios caballos, armas y séquito con la esperanza de obtener al-

94. Cieza de León, *Crónica del Perú. Cuarta parte*, vol. I: *Guerra de las Salinas*, p. 328.

95. Miguel Alonso Baquer, *Generación de la Conquista*, Madrid, 1992, p. 191.

guna recompensa en las nuevas tierras. De este modo, la provisión de armas era, de hecho, una inversión de empresas privadas. Esto se puede ver en el caso del mismo Cortés, mientras preparaba su expedición a Cuba. Como describió Bernal Díaz:

> Pues para hacer estos gastos que he dicho no tenía de qué, porque en aquella sazón estaba muy adeudado y pobre, puesto que tenía buenos indios y encomienda y sacaba oro de las minas, mas todo lo gastaba en su persona y en atavios de su mujer ... Y como unos mercaderes suyos le vieron con aquel cargo de capitán general, le prestaron cuatro mil pesos de oro y le dieron fiados otros cuatro mil en mercaderías sobre sus indios y hacienda y fianzas.[96]

Díaz, un típico soldado de a pie de medios modestos, estaba preocupado acerca de los gastos:

> Como había muchas deudas entre nosotros, que debíamos de ballestas a cincuenta y a sesenta pesos, y de una escopeta ciento y de un caballo ochocientos y novecientos pesos, y otros de una espada cincuenta, y de esta manera eran tan caras todas las cosas que habíamos comprado, pues un cirujano, que se llamaba maestro Juan, que curaba algunas malas heridas y se igualaba por la cura a excesivos precios.[97]

Para sufragar estos costes, los hombres de una expedición establecían contratos menores entre ellos, y grupos pequeños de dos o tres recaudaban dinero o hacían un fondo común para comprar un caballo, armas y provisiones. Pizarro y Almagro tenían un contrato según el cual tenían que repartírselo todo de modo equitativo. Cuando Pedro de Alvarado entró en la escena y se dio cuenta de que no cumplía los requisitos, «vendió» su fuerza expedicionaria a Almagro en un acuerdo atestiguado por un abogado.[98] Así, toda la empresa consistió en una serie descendiente de contratos e inversiones; y la cuota del botín co-

96. Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, p. 31.
97. *Ibid.*, pp. 347-348.
98. Cieza de León, *Crónica del Perú. Tercera parte*, p. 252.

rrespondía, entre otras cosas, al tamaño de la inversión. El sistema era también una ayuda a la solidaridad.[99]

El hecho de que el gobierno imperial no proporcionara las armas de la conquista no implicaba necesariamente una falta de provisiones. A pesar de su reputación de lo contrario, los mercaderes españoles compartían el espíritu empresarial del siglo XVI, y buscaban mercados de armas de fuego por el resto del mundo. En 1520, Cortés pudo enviar a buscar en la Hispaniola suministros esenciales de caballos, armas de fuego y pólvora; también recibió cargamentos parecidos directamente de España. Cuando se estaba preparando para su segundo asalto a la capital mexicana, su grave falta de pólvora, armas de fuego y provisiones en general fue repentinamente remediada cuando recibió la buena noticia de que un barco había llegado al puerto de Veracruz, en el que venían, además de marineros, treinta o cuarenta españoles, ocho caballos y algunos arcabuces, ballestas y pólvora.[100] Normalmente, era más probable que un mercado de la posconquista atrayera mas armas de fuego que una expedición especulativa. Ésta era una razón por la que los suministros de armas mejoraron en el curso de la conquista, cuando la posibilidad de pagar de una expedición particular se hizo más obvia. A fines de la década de 1530, los Pizarro recibieron grandes suministros de armas de fuego porque, para entonces, podían permitirse comprarlas u ofrecer oportunidades lucrativas a nuevos capitanes. En 1536, Vicente Valverde, obispo electo del Perú, se llevó de España con él a 100 arcabuceros y ballesteros para que le sirvieran en contra de los indios rebeldes.[101] A medida que las colonias aumentaban sus exportaciones de metales preciosos, se convertían en aún mejores mercados de armas. Éstas eran enviadas a América como una inversión y, si todavía no satisfacían la demanda, era sencillamente porque América sólo era uno de los muchos frentes en que España es-

99. *Ibid.*, pp. 76-81; Lockhart, *Men of Cajamarca*, p. 73; Mario Góngora, *Los grupos de conquistadores en Tierra Firme (1509-1530)*, Santiago, 1962, pp. 66-67.

100. Segunda carta, Cortés, *Letters from Mexico*, pp. 156-157, Tercera carta, pp. 191-192; Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, p. 286.

101. Rafael Varón Gabai, *Francisco Pizarro and His Brothers: The Illusion of Power in Sixteenth-Century Peru*, Norman, OK, 1997, p. 54.

taba batallando en ese momento y había muchos otros mercados de armas que competían con el del Nuevo Mundo.

Las escaseces fueron especialmente severas en la segunda mitad del siglo dieciséis y la primera mitad del diecisiete, cuando los recursos militares llegaron a su punto más bajo. En esta época, la conquista de América había alcanzado sus objetivos principales, pero todavía continuaban las guerras contra indios no derrotados en el norte de México, el sur de Chile y las pampas del Río de la Plata. Se distribuyeron armas de fuego a través de las diferentes capitales del virreinato y de sus centros administrativos, usualmente por medio de mercaderes privados que las enviaban desde la metrópoli y luego las vendían a guarniciones cuyos salarios debían supuestamente cubrir la compra de sus propias armas. Sin embargo, nunca había bastantes. El suministro de arcabuces de rueda y de pedernal era siempre escaso en todas estas fronteras.

Las armas de fuego venían de centros de fabricación existentes tanto en España como en América. En España, la mejor artillería y los mejores arcabuces eran fabricados en Vizcaya por Antón de Urquiza de Orio y otros contratistas.[102] Vizcaya también era el centro de una industria metalúrgica, aunque para obtener cobre y latón España dependía de suministros de Hungría; las posesiones españolas en los Países Bajos e Italia eran otras fuentes de aprovisionamiento. Sin embargo, la misma España y sus fuerzas en Europa estaban compitiendo por estas armas, y España no era autosuficiente en este sentido. En 1572, para hacer la guerra en el Mediterráneo, el gobierno firmó contratos para comprar en Italia 15.000 arcabuces y 1.000 mosquetes. América dispuso de una rudimentaria industria de armas ya desde fecha temprana. Las Leyes de Indias permitieron específicamente la fabricación de armas en las colonias. La Casa de la Contratación estaba autorizada a enviar al Perú «fundidores de artillería y balería» mientras se necesitaran y estuvieran disponibles. De hecho, la reparación y manufactura de armas de fuego ya se había llevado a cabo durante el mismo proceso de la conquista. La mayoría de las fuerzas expedicionarias, al no estar compuesta exclusiva ni fundamentalmente de soldados profesionales,

102. Lavin, *A History of Spanish Firearms*, p. 93.

poseían artesanos y herreros cualificados que trabajaban a tiempo completo reparando armas y fabricando flechas para ballestas y pelotas para arcabuces. Cuando se terminó la guerra, muchos de ellos establecieron talleres y negocios, con lo que empezaron a pedir grandes cantidades de herramientas, hierro, acero y plomo a España, y a expandirse desde entonces. En lo que respecta al cobre, América era autosuficiente.

Después de la conquista, Cortés hizo venir de España «armas, hierro, pólvora, herramientas y fraguas para fabricar utensilios». Fuera cual fuera el valor que diera a la artillería, temía estar sin ella, por lo que la inseguridad de los suministros le animó a comenzar una manufactura local. Buscó metales apropiados. Se descubrió hierro cerca de Taxco, y Michoacán disponía de cobre. «Puse por obra con un maestro que por dicha aquí se halló, de hacer alguna artillería e hice dos tiros de medias culebrillas y salieron tan buenas que de su medida no pueden ser mejores.» La explotación de otras minas produjo más metal:

> Las que hasta ahora están hechas son cinco piezas, las dos medias culebrinas y las dos poco menos en medidas y un cañon serpentino y dos sacres que yo traje cuando vine a estas partes y otra media culebrina, que compré de las bienes del adelantado Juan Ponce de León. De los navíos que han venido, tendré por todas de metal, piezas chicas y grandes, de falconete arriba, treinta y cinco piezas y de hierro, entre lombardas y pasavolantes, versos y otras maneras de tiros de hierro colado, hasta setenta piezas.[103]

Los suministros locales de salitre de potasio le permitieron comenzar la fabricación de pólvora, mientras que consiguieron otros ingredientes en una famosa hazaña. Se cuenta que Francisco de Montaño y sus dos compañeros bajaron al cráter del Popocatépetl para obtener una provisión de azufre, una historia que fue transmitida por Cortés y descrita por Fray Diego Durán, con algo de escepticismo, como un milagro.[104]

103. Cortés, *Cartas de relación*, p. 323; véase también Thomas, *Conquest of Mexico*, p. 579.

104. Cuarta carta, Cortés, *Letters from Mexico*, p. 325; Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, trad. Fernando Horcasitas y Doris Heyden, Norman, OK, 1971, p. 254 (ed. española: Porrúa, México, 1967, vol. II).

En el Perú, las armas de fuego empezaron a hacerse a finales de la década de 1530. En Cuzco, Juan Pérez fabricaba arcabuces tan bien como en Viena y, en Lima, eran confeccionados por Juan Vélez de Guevara.[105] La manufactura local fue, en parte, fomentada por la rivalidad entre los pizarristas y los almagristas. Como no consiguieron modelos importados y estaban determinados a igualar la potencia de fuego de sus enemigos, los almagristas organizaron subrepticiamente su manufactura local para prepararse para atacar a Francisco Pizarro. Encargaron a un cura que buscara discretamente a alguien que pudiera fabricar armas de caza y, de este modo, localizaron en Lima a un diestro armero a quien emplearon en su ejército: «Y así con éste hizieron arcabuzes lleuándolo consigo donde yuan en las batallas y rrenquentros que en esta tierra a auido».[106]

También obtuvieron en 1541 los servicios de Pedro de Candia, el capitán de artillería griego que había estado en Cajamarca, pero que más tarde se había desilusionado de los Pizarro. Candia y sus aproximadamente 15 técnicos griegos consiguieron, después de unos pocos fracasos, fabricar una docena de cañones grandes de bronce. Éstos eran más que los que poseía Pizarro y, según Vaca de Castro, tan buenos como los que se hacían en Milán, aunque no lo suficiente como para ganar la batalla de Chupas. Los almagristas también reunieron a 300 plateros para confeccionar y reparar armas. Los arcabuces eran construidos bajo la dirección de un capitán llamado Juan Pérez, «y él entendió de tal manera en ello, que se hicieron algunos arcabuces tan buenos y fornidos como dentro en Viena».[107] En el bando realista, la demanda también excedía a la oferta, por lo que se tenía que improvisar la fabricación local. En la guerra contra Gonzalo Pizarro, el virrey Blasco Núñez Vela hizo arcabuces con el metal de las campanas de la catedral de Lima. Y, más tarde, en Popayán,

105. Salas, *Las armas de la conquista*, p. 213.

106. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 210.

107. Pedro Cieza de León, *Obras completas*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María, 3 vols., Madrid, 1984-1985, vol. II, p. 234.

> hizo traer todo el hierro que había por toda aquella comarca y fuera della, del cual se hicieron hasta doscientos arcabuces, y mandó traer mucho plomo para hacer pelotas y mandó buscar mucho salitre para hacer pólvera, porque la que tenía no valía nada.[108]

Todo fue en vano, porque fue derrotado por la superior potencia de fuego de Gonzalo Pizarro.

¿Hasta qué punto adoptaron los indios el uso de las armas de fuego? Lo hicieron, pero no de modo inmediato: les tomó algún tiempo, quizás dos décadas, llenar el vacío tecnológico. Desde el principio, se les prohibió poseer o fabricar armas de fuego, y estas prohibiciones fueron luego escritas en las Leyes de Indias, en las que se hizo ilegal dar o vender armas a los indios, y se prohibió que los armeros españoles enseñaran su oficio a los indios.[109] Se autorizó a unos pocos *kurakas* de la elite india que poseyeran un arcabuz y que montaran caballos, pero éstas eran concesiones excepcionales.[110] Inevitablemente, los indios capturaron armas a lo largo de la conquista. En 1537, Manco Inca derrotó a una guarnición española en Pilcosuni y «traxo de allí mucha artillería, arcabuzes, lanças, vallestas y otras armas».[111] Durante la rebelión de Manco Inca, los indios de Ollantaytambo trataron de emplear arcabuces que habían capturado y para los cuales unos prisioneros españoles habían preparado pólvora. En Chuquillusca, sin embargo, no comprendieron la técnica de carga: «Nos tirauan con quatro o çinco arcabuzes que tenían, que auían tomado a españoles, y como no sauían atacar los arcabuzes, no podían hazer daño, porque la pelota dexauan junto a la uoca del arcabuz, y así se caya en saliendo».[112] En la década

108. *Ibid.*, vol. II, pp. 478, 481; Gutiérrez de Santa Clara, *Quinquenarios*, vol. II, p. 16.

109. Leyes de 1521 a 1570: *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* [1680], 3 vols., Madrid, 1943, Ley 14, tit. 5, lib. 3; Ley 24, tit. 1, lib. 6; Ley 31, tit. 1, lib. 6.

110. Garci Díez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*, Lima, 1964, p. 252.

111. Titu Cusi, *Instrucción*, pp. 28-29.

112. Pedro Pizarro, *Relación*, p. 198.

de 1560, no obstante, la situación era diferente y la resistencia del enclave inca de Vilcabamba era más sofisticada. En 1565, el gobernador Lope García de Castro informaba: «En este Reyno a havido muy gran descuido, y es que an dexado los yndios tener caballos y yeguas y arcabuces, y saben muchos dellos andar á caballo y tirar el arcabuz muy bien».[113] En el siglo XVIII, en el Perú no se hacía caso a las leyes, por lo que los indios con armas de fuego empezaron a ser vistos como algo común y, por las autoridades, como una amenaza a la seguridad: «Para diez españoles desarmados hay 200 de ellos guarnecidos, que uniformemente desean sacudir el yugo y obediencia que deben tener a nuestro ínclito pío soberano».[114]

Después de la conquista, los indios americanos obtenían armas de fuego capturándolas o comprándolas si estaban interesados en ellas y sabían emplearlas. Vargas Machuca lamentó la venta de armas de fuego a los indios, con la consecuente pérdida de vidas españolas.[115] Los indios araucanos del sur de Chile adaptaron primero sus propias armas, alargando sus picas y añadiendo a ellas una punta de hierro para combatir mejor a la caballería española y, a partir de la década de 1570, se convirtieron en diestros ladrones y criadores de caballos. Emplearon el caballo junto con la lanza para formar una temible caballería ligera.[116] Efectivamente, con arqueros o lanceros a caballo protegidos por una armadura de cuero, los indios crearon una infantería a caballo. Los araucanos utilizaron armas de fuego por primera vez poco después de la conquista española. Por medio de desertores mestizos de las tropas españolas y de información de las yanaconas que servían a los españoles, los araucanos aprendieron la tecnología del arcabuz y cómo utilizarlo, pero no inmediatamente. En la batalla por Tucapel y Arauco de 1558, los españoles tomaron un fuerte indio donde encontraron arcabuces y municiones que los indios habían capturado, pero

113. Lic. Castro al rey, 6 de marzo de 1565, Maurtua, *Juicio de límites*, vol. II, p. 64.

114. Memorándum a José de Gálvez, Madrid, 29 de septiembre de 1778, British Library, Londres, Add MS 17576, fols. 1-10.

115. Vargas Machuca, *Milicia*, vol. I, p. 38.

116. Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*, 4.ª ed., Santiago, 1965, pp. 59-62.

no aprendido a emplear, pues no sabían cómo encender la pólvora ni cómo fabricarla.[117] Al principio, los españoles compensaban su inferioridad numérica por medio de sus caballos y sus armas superiores. Hacia finales del siglo XVI, no obstante, los indios tenían más caballos que los españoles y habían dominado el uso de las armas de fuego, así como adquirido un abundante arsenal.[118]

Había otras fronteras donde los indios preferían sus armas indígenas, y con razón. En las pampas del Río de la Plata, los españoles introdujeron la clave del cambio militar: no eran las armas de fuego, sino los caballos. Después de que los indios adoptaran el caballo, se convirtieron en un enemigo altamente móvil y elusivo cuyas armas y tácticas estaban perfectamente adaptadas a su ambiente. Las armas principales de los indios de las pampas eran la lanza y la bola. Las lanzas tenían de 4,5 a 5,5 metros de longitud y, en manos de un diestro jinete, eran mortíferas. Las bolas, bolas de poco peso en el extremo de una cuerda de cuero, se empleaban como un palo o un proyectil. Preferían éstos a las armas de fuego, y en la terrible guerra contra los blancos —que consistió en rápidos asaltos a caballo contra poblados, personal, propiedades y ganado— las armas de los nativos nada tenían que perder comparadas con las de sus oponentes. De hecho, sus armas fueron adoptadas por sus enemigos. Cuando, a lo largo del siglo XVIII, las autoridades españolas organizaron compañías de gauchos, éstos prefirieron combatir a los indios a su modo: a caballo, y al ser magníficos jinetes, prefirieron el uso de la bola, la lanza y el lazo a las últimas armas de fuego procedentes de Europa. En esta frontera, los indios resistieron la conquista sin un extenso uso de las armas de fuego, y las armas indias influyeron en las de los españoles.[119]

La guerra fronteriza del Río de la Plata y Chile fue muy sangrienta. También fue excepcional la pérdida de Cortés de 600 hombres en la

117. Pedro Mariño de Lovera, *Crónica del reino de Chile*, Santiago, 1965, p. 241.

118. González de Nájera, *Desengaño*, pp. 95-97; Jara, *Guerra y sociedad en Chile*, pp. 65-66.

119. Alfred J. Tapson, «Indian Warfare on the Pampa during the Colonial Period», *Hispanic American Historical Review*, vol. 42 (1962), pp. 1-28.

noche triste de Tenochtitlán. En su mayor parte, los españoles conquistaron América con muy pocas bajas y, algunas de éstas, como en las guerras civiles del Perú, fueron producidas por ellos mismos. Incluso en las penosas campañas de Cortés, Pizarro, Almagro y los otros conquistadores principales, las pérdidas españolas fueron escasas, especialmente en comparación a las de los conquistados.

Millones de indios perecieron en la conquista española, aunque no en batalla. Las enfermedades y los trastornos fueron los factores que ocasionaron más muertes. Sin embargo, el combate también produjo sus víctimas, y los campos de batalla que marcaron el avance de la conquista quedaron cubiertos de cadáveres indios. La evidencia de las muertes enfatiza el poder superior de las armas españolas y la mayor fuerza de la armadura española. Al principio de la conquista, las armas de fuego representaron un papel secundario. Al final, eran un arma fundamental y, en el periodo de la posconquista, se convirtieron en un poderoso elemento de disuasión contra la rebelión india.

3

El Estado colonial en Hispanoamérica*

El Estado colonial

España afirmó su presencia en América por medio de un despliegue de instituciones. La historiografía tradicional estudia éstas detalladamente, describiendo la política colonial y las reacciones americanas en términos de funcionarios, tribunales y leyes. Las agencias del imperio eran resultados tangibles y evidencia de la alta calidad de la administración española. Eran impresionantes incluso numéricamente. Entre la Corona y sus súbditos, había unas veinte instituciones principales, mientras que los funcionarios coloniales se contaban por millares. La *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1681) estaba compuesta de 400.000 cédulas reales, las cuales se consiguió reducir a sólo 6.400 leyes.[1] Así, las instituciones fueron descritas, clasificadas e interpretadas a partir de evidencias que abundaban en códigos de leyes, crónicas y archivos. Quizás existió una tendencia a confundir la ley con la realidad, pero la calidad de la investigación era alta y el derecho indiano, como a veces se lo llamaba, fue la disciplina que estableció por primera vez el estudio profesional de la historia latinoamericana.

* *The colonial State in Spanish America.* «The Institutional Framework of Colonial Spanish America», *Journal of Latin American Studies*, Supl. 1992, pp. 69-81.

1. C. H. Haring, *The Spanish Empire in America*, Nueva York, 1963, p. 105.

Intereses nuevos y modas cambiantes en la historia, así como una creciente concentración en los aspectos sociales y económicos de la América española colonial, hicieron que esta fase de investigación llegara a su fin. La historia institucional perdió prestigio a medida que los historiadores emprendieron el estudio de los indios, las sociedades rurales, los mercados regionales y varios aspectos de la producción y el intercambio colonial, olvidando quizás que la creación de instituciones formaba una parte integral de la actividad social y que su presencia o ausencia era una medida de sus prioridades políticas y económicas. Más recientemente, la historia institucional ha recuperado su favor, aunque ahora se presenta como un estudio del Estado colonial. Es posible que el término «Estado colonial» suene más impresionante que «instituciones coloniales» y que simplemente estemos estudiando la misma cosa bajo un nombre diferente. Han habido, sin embargo, varios cambios significativos. Los historiadores se han interesado más en el concepto y la naturaleza del poder, su reflejo de grupos de interés y su aplicación a los sectores sociales. Por eso, la historia institucional se sitúa en un contexto más amplio y los historiadores estudian ahora los mecanismos informales del control imperial, así como los organismos formales de gobierno. En segundo lugar, hemos aprendido más claramente que las instituciones no funcionaban automáticamente por el mero hecho de dictar leyes y recibir obediencia. El instinto natural de los súbditos americanos de la Corona no era el de obedecer leyes, sino el de eludirlas y modificarlas y, de vez en cuando, resistirse a ellas. La reacción al Estado colonial se ha convertido en un área popular de investigación, y la rebelión tiene precedencia sobre la reforma. Además, se reconoce que el Estado colonial operaba a varios niveles. La fuente de poder estaba a gran distancia de América, y los oficiales locales estaban muy lejos de su soberano, rodeados de un mundo de intereses que competían con ellos y de una sociedad de la que no podían separarse. Entre Madrid y Potosí, las leyes pasaban por una larga serie de filtros. Finalmente, la cronología de los cambios institucionales se ha hecho más exacta y significativa, y guía el camino con más firmeza de la primera a la segunda época de la experiencia colonial.

La política de control

La historia administrativa acostumbraba a estar vacía de contenido político. Ahora vemos que el Estado colonial procedía esencialmente por medios políticos, que los oficiales tenían que negociar su conformidad y que los americanos eran maestros del trato político. La negociación no era ajena a la burocracia. Los virreyes y los corregidores, que habían negociado normalmente sus propios cargos, funcionaban con cierto grado de independencia y no estaban necesariamente de acuerdo con cada ley que tenían que aplicar. La administración poseía poder institucional, aunque escaso poder militar, y derivaba su autoridad de la legitimidad histórica de la Corona y de su propia función burocrática, uno de cuyos deberes principales era el de recaudar y remitir las rentas públicas. La burocracia era un sistema mixto, sólo parcialmente profesionalizado. Algunos oficiales veían su cargo como un servicio al público por el que cobraban honorarios; otros obtenían sus ingresos de actividades empresariales; otros, de sueldos. Si esto era feudal o capitalista no es importante; el hecho es que todos los oficiales participaban más o menos en la economía y esperaban sacar provecho de su puesto. Por otro lado, la Corona quería que sus súbditos permanecieran a distancia de la sociedad colonial, inmunes a las presiones locales. Sin embargo, en ningún caso —virrey, audiencia, corregidor—, este ideal fue respetado. Tampoco lo fue su deseo de una burocracia unida, que presentara un sólido frente al mundo colonial. Ésta era una esperanza vana, porque la burocracia estaba dividida por ideas e intereses, y el poder de la Corona alcanzaba a sus súbditos americanos de forma fragmentada.

En el centro de discusión de las instituciones coloniales se hallan las elites locales, aunque éstas son también un obstáculo para la investigación. ¿Quiénes son? ¿Cómo funcionaban sus mentes? ¿Debemos tratarlas como grupos de interés económico o deberíamos resaltar su identidad americana? Las elites coloniales, una parte fundamental de cualquier interpretación del Estado colonial, apenas se han estudiado por sí mismas y sólo ha sido en años recientes, y para ciertas partes de Hispanoamérica, que se ha identificado su composición y pensamien-

to.[2] No obstante, fue su poder económico lo que politizó las relaciones entre la burocracia y el público y obligó a los funcionarios a negociar y a comprometerse. Las elites locales nacieron en la misma conquista, una empresa privada, la que ganó para sus participantes créditos que podían posteriormente convertir en subsidios de empleo y recursos. Desde entonces, los intereses conferidos a la tierra, a la minería y al comercio habían consolidado a las elites locales, quienes empleaban más y más su poder para influir en la burocracia y manipularla, o utilizaban alternativamente influencias patriarcales, políticas y de parentesco para compensar el fracaso económico y para superar la resistencia de grupos sociales subordinados.[3] Los intereses económicos solían fundir los diversos componentes de la elite en un único sector, y los funcionarios españoles tenían que nombrar o enfrentarse tanto a los peninsulares como a los criollos. De este modo, la misma burocracia se hizo parte gradualmente de una red de intereses que unía a los funcionarios, a los peninsulares y a los criollos.

El Estado colonial, por lo tanto, reflejaba no sólo la soberanía de la Corona, sino también el poder de las elites. En el Alto Perú, los oficiales del siglo XVII se conformaron con el sistema según el cual la mita se entregaba a los propietarios de minas, no en forma de trabajadores indios, sino en plata, la cual se podía utilizar para ofrecer empleo a sustitutos provenientes del mercado libre de trabajo o, sencillamente, como un ingreso alternativo a la minería. Así, la mita de Potosí se transformó en un impuesto para el beneficio, no de la Corona, sino de los dueños de las minas. Aunque el Estado colonial teóricamente tenía el poder de abolir la mita, era reticente a ejercitarlo por miedo a que la economía minera pudiera caer en picado y que la reforma pudiera pro-

2. José F. de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España 1550-1624*, México, 1983, estudios sobre la oligarquía temprana de México; Roberto J. Ferry, *The Colonial Elite of Early Caracas: Formation and Crisis 1567-1767*, Berkeley, CA, 1991, una posterior en Caracas. D. A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492-1867*, Cambridge, 1991, identifica, entre otras cosas, los orígenes y el crecimiento de la identidad criolla.

3. Susan E. Ramírez, *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru*, Albuquerque, NM, 1986.

vocar resistencia y rebeliones.[4] En urgencias de este tipo, la Corona descubrió por experiencia que no podía fiarse de los oficiales regulares, sino que tenía que nombrar a comisionados especiales con poderes extraordinarios. Cuando, en 1659-1660, Fray Francisco de la Cruz, provincial de los dominicos en el Perú y obispo electo de Santa Marta, fue nombrado «superintendente de la mita», con el encargo de investigar los abusos, éste adoptó una posición firme a favor de los indios y en contra de los propietarios de minas, intentó imponer controles sobre el sistema de mitas y ordenó que detuvieran todas las entregas de mita en plata. El cronista Arzáns hizo constar que «juntáronse los ricos azogueros y todos dijeron no ser conveniente el menoscabo de la mita»; una noche, Cruz murió en su cama, víctima de un veneno depositado en su chocolate caliente.[5] No era conveniente ofender a la oligarquía local o perturbar el consenso colonial: las instituciones tenían que ceder a los intereses. Aunque se propuso la abolición de la mita en varias ocasiones, lo más que se consiguió (1692-1697) fue una reforma de las condiciones y una prohibición de las entregas en plata.

La distorsión de la mita a favor de los propietarios de las minas fue acompañada de otras manifestaciones de compromiso regional y de una mayor «americanización» de las instituciones coloniales. Un segundo ejemplo revelado por investigaciones recientes fue la persistencia del fraude en la casa de moneda de Potosí. El coste de extraer y refinar la plata fue cubierto por medio de un simple sistema: la adulteración de la plata empleada para fabricar monedas añadiendo cantidades excesivas de cobre. Esto se notó ya por primera vez en 1633 —era difícil pasar por alto un 25 por ciento de reducción en la cantidad de plata—, y la Corona dio advertencias oficiales a los ensayadores de Potosí. La reacción del virrey, el marqués de Mancera, fue típica del consenso oficial. Él prefirió no presionar demasiado los intereses lo-

4. Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes*, Stanford, CA, 1985, pp. 44, 123-130.

5. Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vols., Providence, RI, 1965, vol. I, pp. 188-190; Cole, *The Potosí Mita*, pp. 92-93, 126-130.

cales. Advirtió que provocar problemas en Potosí podría asustar a los que vendieran plata adulterada a la casa de la moneda, a menudo la misma gente que adelantaba crédito a las minas; esto detendría las operaciones y causaría disturbios en las calles. No obstante, el Consejo de Indias, enfrentado a un rechazo de las monedas de Potosí en España y por parte de los acreedores de España en Europa, insistió en perseguir a los culpables. Un nuevo presidente de la audiencia de La Plata, Francisco de Nestares Marín, sacerdote y ex inquisidor en España, adoptó medidas para restaurar el valor de las monedas de Potosí e impuso multas elevadas a tres mercaderes de plata culpables de fraude. En 1650, éste mandó ejecutar por medio del garrote al criminal dirigente del fraude monetario, Francisco Gómez de la Rocha, autor de los «pesos rochunos». La Corona española no podía permitirse arriesgar su credibilidad financiera en Europa, pero, en el Alto Perú, este raro rechazo del consenso suscitó la antipatía de muchos intereses locales.[6] El presidente Nestares Marín murió la misma noche que Francisco de la Cruz, en circunstancias igualmente sospechosas.

El Estado colonial no era tan fuerte como parecía: no siempre podía proteger a sus propios funcionarios. La Corona y el Consejo de Indias estaban al otro lado del Atlántico; los funcionarios tenían que vivir en las sociedades que administraban; y el gobierno necesitaba rentas públicas. Revelar una necesidad significaba exponer una debilidad y ofrecer a los grupos locales la ventaja que querían para hacer tratos con los burócratas en vez de meramente obedecerlos. El Estado colonial permaneció intacto, pero sólo por haber diluido una de las cualidades esenciales de un estado: el poder de exigir obediencia. Durante el proceso, las burocracias coloniales redujeron sus expectativas, se identificaron con los intereses locales y reconocieron la existencia de identidades regionales.

6. Arzáns, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vol. II, pp. 190-191; Guillermo Lohmann Villena, «La memorable crisis monetaria de mediados del siglo XVII y sus repercusiones en el virreinato de Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 33 (1976), pp. 579-639; Peter Bakewell, *Silver and Entrepreneurship in Seventeenth-Century Potosí. The Life and Times of Antonio López de Quiroga*, Albuquerque, NM, 1988, pp. 36-42; Luis Miguel Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII*, Lima, 1989, pp. 182-191.

Consenso colonial

A medida que el gobierno descendía a la política y las elites locales penetraban en el gobierno, la América española vino a ser administrada por un sistema de compromiso burocrático. Se ha descrito el proceso como un entendimiento informal entre la Corona y sus súbditos americanos: «La "constitución no escrita" establecía que las decisiones principales se tomaran por medio de consultas informales entre la burocracia real y los súbditos coloniales del rey. Usualmente, surgía un compromiso viable entre lo que las autoridades centrales deseaban idealmente y lo que las condiciones y presiones locales toleraban realmente».[7] Éstos se han convertido en conceptos clave para la reinterpretación del gobierno colonial, aunque es posible que los argumentos necesiten mejorarse, especialmente la sugerencia de que había un pacto entre el rey y sus súbditos y de que el procedimiento que existía era de «descentralización burocrática». En primer lugar, el compromiso colonial no era una transferencia de poder de la metrópoli a la colonia, del Consejo de Indias a la burocracia extranjera. El Estado colonial consistía en un rey y un consejo en España, y virreyes, audiencias y funcionarios regionales en América. Estamos hablando de un debilitamiento, no de una devolución de poder. El gobierno español estaba de acuerdo con el compromiso, tanto en la política institucional como en la económica. Era la Corona quien vendía cargos coloniales en Madrid y América, mientras que eran los funcionarios reales de Sevilla los que se confabulaban con los comerciantes para transgredir las leyes de comercio. El verdadero contraste no se producía entre el centralismo y la delegación, sino entre los grados de poder que el Estado colonial estaba preparado a ejercer en un momento dado. Los historiadores, por supuesto, están ahora familiarizados con el concepto de la descentralización de los Habsburgo en la propia península, ya que el Estado quería compartir los crecientes costes y responsabilidades del gobierno y de la guerra delegándolos en sus súbditos más ricos, e incluso permitió que la administración de la jus-

7. John Leddy Phelan, *The People and the King. The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison, WI, 1978, pp. xviii, 7, 30, 82-84.

ticia pasara a manos de las elites locales.[8] Hay, además, un sentido según el cual el gobierno colonial está siempre, hasta cierto punto, descentralizado por factores de distancia y comunicaciones. Sin embargo, el argumento se refiere más al poder político que a la delegación administrativa. El Estado colonial adoptó tanto el gobierno metropolitano como la administración de las colonias, pero, hasta aproximadamente 1750, fue un estado de consenso, no absolutista.

En segundo lugar, pese a toda la conexión existente entre los oficiales coloniales y los intereses locales, los dos nunca se unieron completamente. Las miles de quejas y apelaciones al Consejo de Indias en contra de oficiales coloniales son evidencia suficiente de que siempre hubo una distinción entre el Estado y sus súbditos. No obstante, si a algunos de los conceptos de la «descentralización burocrática» se les pueden hacer algunas salvedades, la situación que describe fue bastante real: la burocracia colonial vino a adoptar un papel mediador entre la Corona y el colonizador en un procedimiento que puede llamarse un consenso colonial.

El consenso se podía ver en el patronazgo y en la política, pero, sobre todo, en la creciente participación de los criollos en la burocracia colonial. Los americanos deseaban un cargo por varias razones: como una carrera, una inversión para la familia, una oportunidad para adquirir capital y un medio de influir en la política de sus propias regiones para su propio beneficio. No sólo querían tantos puestos como los peninsulares, o una mayoría de cargos; los deseaban, sobre todo, en sus propios distritos, considerando a los criollos de otra región como extranjeros, apenas mejor bienvenidos que los peninsulares. La demanda de una presencia de americanos en la administración, además del deseo gubernamental de rentas públicas, encontró una solución en la venta de cargos. A partir de 1630, los americanos tuvieron la oportunidad de obtener puestos, si no por derecho, por compra. La Corona comenzó a vender cargos en el tesoro en 1622, corregimientos en 1678

8. Richard L. Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castille 1500-1700*, Chapel Hill, NC, 1981, pp. 210-211; I. A. A. Thompson, «The Rule of Law in Early Modern Castille», *European History Quarterly*, vol. 14 (1984), pp. 221-234.

y juzgados en las audiencias en 1687.[9] Los criollos se presentaron en masa ante estas oportunidades vacantes y las instituciones sucumbieron a su presión. La compra de oficios ofrecía al titular del cargo una propiedad y, con ella, una cierta independencia dentro de la administración; también erosionaba ese aislamiento de la sociedad local que la Corona deseaba para su burocracia colonial. Pero, aunque la americanización de la burocracia pudiera haber sido una victoria para las elites criollas, significó un mayor retroceso para las comunidades étnicas y para aquellos que debían suministrar un tributo, impuestos y trabajo, grupos que se encontraron sin aliados bajo el nuevo alineamiento.

La venta de oficios fiscales desde 1633 debilitó la autoridad real donde era más importante. En el Perú, los funcionarios de la Real Hacienda llegaron a actuar no como ejecutores del gobierno imperial, sino como mediadores entre las demandas financieras de la Corona y la resistencia de los contribuyentes coloniales. Una alianza informal de los funcionarios regionales y los intereses locales (mercaderes, propietarios de minas y otros empresarios) acabaron por dominar el tesoro, con el resultado de que el control imperial se relajó, las oportunidades de fraude y corrupción aumentaron y las remisiones de rentas públicas a España disminuyeron.[10] En su busca de medios de rentas públicas aceptables para los dueños de propiedades locales, el gobierno colonial tenía el recurso de pedir prestado, de reducir los fondos enviados normalmente a España y de vender «juros», títulos de tierras y oficios públicos, mientras que el clero, los terratenientes, los mercaderes y otros miembros privilegiados de la sociedad se libraban en gran parte de pagar los nuevos impuestos. Estas medidas desesperadas no eran necesariamente señales

9. Alfredo Moreno Cebrián, «Venta y beneficios de los corregimientos peruanos», *Revista de Indias*, vol. 36, n.ºs 143-144 (1976), pp. 213-246; Fernando Muro, «El "beneficio" de oficios públicos en Indias», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 35 (1978), pp. 1-67.

10. Kenneth J. Andrien, «The Sale of Fiscal Offices and the Decline of Royal Authority in the Viceroyalty of Peru, 1633-1700», *Hispanic American Historical Review*, vol. 62, n.º 1 (1982), pp. 49-71, y, del mismo autor, *Crisis and Decline: the Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century*, Albuquerque, NM, 1985, p. 34, son las obras que han avanzado más este tema.

de depresión económica. Los azogueros todavía recibieron su parte del pago en efectivo de la mita; los corregidores, del fraude sobre las rentas públicas del tributo; y los encomenderos se convirtieron en hacendados, consolidando y racionalizando sus bienes en empresas comerciales. La caída de los precios no era una señal de estancamiento, sino de una producción agrícola fuerte provocada por la demanda del mercado.[11] En cuanto a los mercaderes, Lima era todavía un centro de comercio internacional, un lugar donde se podía sacar provecho e invertir. En pocas palabras, las elites locales, que habían sido capaces por mucho tiempo de acumular capital, estaban ahora preocupadas de protegerlo, especialmente del recaudador de impuestos; estaban más interesadas en el consumo gubernamental y el gasto público dentro del Perú que en los pagos a España. Las instituciones reflejaban estas prioridades.

La crisis del Perú del siglo XVII se derivaba, por lo tanto, no de la depresión económica o del desmoronamiento del mercado, sino del fracaso fiscal y de una administración llena de imperfecciones.[12] El Estado colonial saboteó su propia burocracia financiera cuando, en 1633, bajo la presión de Felipe IV y de Olivares para conseguir dinero rápido, aprobó la venta sistemática de todos los altos cargos del tesoro, permitiendo así que oficiales corruptos e inexpertos con fuertes conexiones locales dominaran el tesoro.[13] Éste es el motivo por el que el Estado colonial falló en el Perú, mientras los criollos compraban puestos en el tesoro, establecían redes familiares y políticas y se convertían en parte de grupos de intereses locales. El proceso también tuvo implicaciones para la sociedad india, ahora enfrentada a una alianza de burócratas, corregidores e intereses en la minería y la tierra. Mientras que los virreyes se veían atrapados entre la preocupación por las rentas públicas y el miedo de la rebelión, los funcionarios locales tuvieron que mantener un consenso, aplacar a los que querían trabajo y su-

11. Luis Miguel Glave y María Isabel Remy, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX*, Cuzco, 1983, pp. 140-160; Glave, *Trajinante*, pp. 193-194.

12. Andrien, *Crisis and Decline*, pp. 74-75.

13. *Ibid.*, pp. 103-104, 115-116; Glave, *Trajinantes*, pp. 193-194.

perávits, ignorar la presión existente sobre los recursos indios y forrarse de dinero. Evitaban confrontaciones y conflictos, pero a expensas del control imperial; y, recurriendo a las ventas de tierras, juros y cargos, consiguieron que las rentas públicas fluyeran, pero a costa de sacrificar la solvencia y el buen gobierno.

El segundo agente de compromiso, el corregidor, es bien conocido por los historiadores, quienes han seguido con cierto detalle su carrera, de oficial no pagado a empresario local, y rastreado el peso muerto del monopolio colonial desde el centro del imperio a la comunidad india más remota.[14] En el corazón del sistema estaban los especuladores mercantiles en las colonias, que garantizaban un sueldo y gastos a los corregidores entrantes; éstos, con la complicidad de los caciques, empleaban entonces su jurisdicción política para obligar a los indios a aceptar préstamos de dinero y de equipo para producir una cosecha de exportación o simplemente para consumir productos excedentes de los mercaderes del monopolio. En esto consistía el famoso «repartimiento de comercio», una estratagema que unía a varios grupos de interés según un modelo clásico de consenso. Se forzó a los indios a producir y a consumir; los oficiales que ya habían comprado sus cargos recibieron un sueldo; los mercaderes ganaron una cosecha de exportación y consumidores cautivos; y la Corona ahorró dinero en salarios. Sin embargo, todo esto era teóricamente ilegal e involucraba a las autoridades coloniales en todas las fases de un procedimiento que transgredía la ley, un «mal necesario», como lo describió un virrey, justificado por la necesidad de ofrecer a los indios un incentivo económico. La complicidad oficial alcanzó el punto de intentar regular el sistema o, por lo menos, de controlar las cuotas y los precios del reparto, «como principal objeto ocurrir al alivio de los indios, y dar a los corregidores una moderada ganancia».[15]

14. Alfredo Moreno Cebrián, *El corregidor de indios y la economía peruana en el siglo xviii, Madrid, 1977,* pp. 108-110.

15. José A. Manso de Velasco, *Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú, José A. Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761)*, ed. Alfredo Moreno Cebrián, Madrid, 1983, pp. 285-286.

El interés de los historiadores en este proceso se ha enfocado principalmente en su significado para la sociedad india y su papel en la rebelión india. No obstante, tiene otra importancia por ser un detalle crucial en la transformación de la autoridad imperial y en el crecimiento del consenso colonial. Un corregidor cuya cuasi independencia tenía que ser reconocida por un virrey no era un instrumento fundamental de control imperial.

El organismo más elevado del compromiso burocrático era la audiencia, el objetivo final de la ambición criolla y la única institución en la colonia cuya peculiar unión de funciones legales, políticas y administrativas la cualificaba para hablar del mismo modo en nombre del rey, los colonos y los indios. La investigación moderna de la audiencia colonial ha demostrado un momento decisivo en nuestro entendimiento de las instituciones americanas, la clave para desentrañar muchos problemas del gobierno colonial. Cuando, en 1687, la Corona empezó a vender cargos de oidores, los americanos aprovecharon la oportunidad. Empezaron a considerar los distritos de su propia audiencia como su patria y a afirmar que, además de sus aptitudes intelectuales, académicas y económicas, tenían derecho legal a ocupar todos los cargos dentro de sus fronteras. Hacia 1750, los peruanos dominaban su audiencia doméstica de Lima, un avance que tuvo su paralelo en las audiencias de Chile, Charcas y Quito. De este modo, los pagos de dinero en efectivo y la influencia local acabaron por prevalecer sobre los tribunales y su independencia. Las estadísticas relevantes pueden resumirse brevemente. En el periodo de 1678-1750, de un total de 311 candidatos a la audiencia en América, 138 (o un 44 por 100) eran criollos, frente a 157 peninsulares. De los 138 criollos, 44 eran naturales de los distritos en que fueron nombrados, y 57 eran de otras partes de las Américas; casi tres cuartos de los americanos designados compraron sus cargos.[16] En la década de 1760, la mayoría de los jueces de las audiencias de Lima, Santiago y México era criolla. Esto fue un cambio trascendental de poder dentro del Estado

16. Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *From Impotence to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias*, Columbia, MO, 1977, p. 145.

colonial, y afectó radicalmente su carácter. La disolución de la autoridad real, la ausencia de control de calidad, la complacencia dirigida a la riqueza criolla y a la influencia local iban más allá del consenso gubernamental y desequilibró la balanza en contra de la Corona. La mayoría de los oidores criollos estaba conectada por parentesco o intereses a la elite económica; la audiencia se convirtió en un dominio exclusivo de familias ricas y poderosas de la región, y la venta de cargos vino a formar una especie de representación americana en el gobierno.

El Estado absolutista

Desde 1750, el gobierno imperial abandonó el consenso y empezó a reafirmar su autoridad, ansioso sobre todo de recuperar su control de los recursos americanos y de defenderlos en contra de los rivales extranjeros. La reforma dependía del ímpetu dado por el rey, las ideas e iniciativas de los ministros y los fondos para implementar su política. En raras ocasiones se presentaban estas tres precondiciones simultáneamente. En los años que siguieron a 1750, sin embargo, se unieron y convergieron en la América española.[17] El subsiguiente programa de reorganización abrazó toda la gama de relaciones económicas, políticas y militares entre España y América. Desde 1776, cuando José de Gálvez se convirtió en ministro de las Indias, la política aceleró su paso y se él determinó reducir la presencia criolla en la administración colonial. Durante mucho tiempo el programa ha sido descrito como «reforma borbónica». El avance del Estado borbónico, el fin del gobierno de compromiso y de la participación criolla fueron considerados por las autoridades españolas como etapas necesarias para obtener el control, el resurgimiento y el monopolio. Sin embargo, para los criollos, eso significaba que, en lugar de negociaciones tradicionales hechas por virreyes que estaban preparados para mediar entre el rey y la

17. Para un tratamiento más amplio del programa de los Borbones, *vid.* John Lynch, *La España del siglo xviii*, Crítica, Barcelona, 1999.

gente, la nueva burocracia dictó exigencias no negociables de un estado imperial y, para los criollos, esto no era reforma.

La participación de los americanos en el gobierno colonial quedó ahora reducida, ya que el gobierno español de 1750 comenzó a restringir la venta de puestos, a reducir el nombramiento de criollos en la Iglesia y el Estado y a cortar los lazos entre los burócratas y las familias locales. En un momento en que la población criolla estaba creciendo, el número de graduados criollos se hallaba en aumento y la misma burocracia estaba expandiéndose y, en pocas palabras, cuando la presión criolla para conseguir empleos estaba en su cúspide, el Estado colonial fue devuelto a las manos de los peninsulares. A partir de 1764, unos oficiales nuevos, los intendentes, empezaron a sustituir a los corregidores y se hizo prácticamente imposible que un criollo recibiera un nombramiento permanente como intendente. Al mismo tiempo, un creciente número de oficiales militares criollos fueron reemplazados por españoles al jubilarse. El objeto de la nueva política era desamericanizar el gobierno de América y, en esto, tuvieron éxito. De nuevo la investigación de la audiencia nos permite medir el grado de transformación. En el periodo de 1751 a 1808, de los 266 nombramientos efectuados en audiencias americanas, sólo 62 (un 23 por 100) fueron para criollos; y, en 1808, de los 99 oficiales de los tribunales coloniales, sólo seis criollos tenían cargos en sus propios distritos, 19 fuera de sus distritos.[18] La investigación regional apunta en la misma dirección. La burocracia de Buenos Aires estaba dominada por peninsulares: en la época de 1776 a 1810, tenían el 64 por 100 de los cargos; los porteños, el 29; y, otros americanos, el 7 por 100.[19]

La política de los Borbones en su fase reformista se ha investigado amplia y detalladamente en décadas recientes, y hay resultados para todos los intereses y para diferentes interpretaciones. Los historiadores interesados en las elites locales notarán el cambio en las relaciones entre los principales grupos de poder. La transición de un gobierno

18. Burkholder y Chandler, *From Impotence to Authority*, pp. 115-123.

19. Susan Migden Socolow, *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1800: Amor al Real Servicio*, Durham, NC, 1987, p. 132.

permisivo a uno absolutista, de un consenso a un control imperial, amplió la función del Estado colonial a expensas del sector privado y, al final molestó a la oligarquía local. La revisión del gobierno imperial realizada por los Borbones puede considerarse como una centralización del mecanismo de control y una modernización de la burocracia. La creación de nuevos virreinatos y de otras unidades de gobierno aplicó una planificación central a un conglomerado de unidades administrativas, sociales y geográficas y culminó en el nombramiento de intendentes, los agentes fundamentales del absolutismo. Las implicaciones del sistema de intendencia pueden apreciarse mejor ahora que cuando la investigación moderna estudió esta institución por vez primera. La reforma puede verse como algo más que un sistema administrativo y fiscal, y también implicó una supervisión más estrecha de las sociedades y los recursos americanos. Esto se comprendió en ese tiempo. Lo que la metrópoli consideró un desarrollo racional, las elites americanas lo interpretaron como un ataque a los intereses locales, porque los intendentes reemplazaron a esos corregidores (y, en México, a los alcaldes mayores) a quienes hemos visto como expertos en reconciliar intereses distintos. También se esperaba que terminaran los repartos y que garantizaran a los indios el derecho a comerciar y a trabajar cuando quisieran. No obstante, los sistemas tradicionales no desaparecieron fácilmente. Los intereses coloniales, tanto los peninsulares como los criollos, encontraron que la nueva política era coercitiva y tomaron a mal la insólita intervención de la metrópoli. La abolición de los repartos amenazaba no sólo a los mercaderes y a los terratenientes, sino también a los mismos indios, no acostumbrados a usar dinero en un mercado libre y que dependían de créditos para obtener ganado y mercancías. Los intereses locales adoptaron la ley a su manera. En México y Perú, los repartos reaparecieron, ya que los terratenientes intentaron retener sus obreros y los mercaderes restaurar los viejos mercados de consumo. La política de los Borbones fue saboteada dentro de las mismas colonias y el viejo consenso entre el gobierno y los gobernados dejó de prevalecer.

El nuevo absolutismo también tenía una dimensión militar, aunque en esto los resultados fueron ambiguos y la investigación moderna no

ha resuelto completamente los problemas de interpretación. El prejuicio en contra de los criollos y, en particular, el miedo de que armar a los criollos pudiera comprometer el control político imperial parecen haber sido superados por las necesidades urgentes de defensa en una época en que los españoles eran reticentes a servir en América. Por eso se reconocieron y aumentaron las milicias coloniales, e incluso el cuerpo de oficiales del ejército regular atravesó un creciente proceso de americanización. Hacia 1779, los criollos consiguieron ser una mayoría de uno en el Regimiento Fijo de Infantería de La Habana, aunque los españoles todavía ocuparon la mayor parte de los altos cargos; hacia 1788, 51 de los 87 oficiales eran criollos.[20] Aunque Gálvez discriminó frecuentemente a los criollos para reforzar la autoridad real, especialmente en Nueva Granada y Perú, fue incapaz de invertir la americanización del ejército colonial regular, quizás con la excepción de sus rangos más veteranos.[21] El proceso se aceleró a causa de la carencia de refuerzos peninsulares y de las ventas de puestos militares, que se elevaron sistemáticamente a partir de 1780 para aumentar las rentas públicas, otra excepción del reformismo borbónico.[22] No se creía que la americanización fuera un gran riesgo para el control imperial, y el nuevo imperialismo no estaba basado en una militarización masiva, sino en las sanciones tradicionales de la legitimidad y de la burocracia.

Contrastes dentro del gobierno

El movimiento hacia el absolutismo borbónico y un control más estrecho de los recursos coloniales es ahora un tema establecido de la historiografía. La afirmación normal es que en estos momentos hubo una transición de una época de inercia a una de decisión, de una de

20. Allan J. Kuethe, *Cuba, 1753-1815. Crown, Military, and Society*, Knoxville, TN, 1986, pp. 126-127.

21. Allan J. Kuethe, *Military Reform and Society in New Granada, 1773-1808, Gainesville, FL, 1978*, pp. 170-171, 180-181.

22. Juan Marchena Fernández, *Oficiales y soldados en el ejército de América*, Sevilla, 1983, pp. 95-120.

descuido a una de reforma, de una de pérdidas a una de beneficio. Estos juicios deberían quizás revisarse. Es posible que el gobierno colonial de los Habsburgo respondiera realmente a las condiciones económicas y sociales existentes entonces en América. Es cierto que la negociación y el compromiso tenían sus desventajas y no ofrecían control de calidad sobre el gobierno colonial, pero eran métodos nacidos de la experiencia y consiguieron un equilibrio entre las demandas de la Corona y las reclamaciones de los colonos, entre la autoridad imperial y los intereses americanos. Estos sistemas de gobierno mantenían la paz y no conducían a los criollos a mantener posiciones extremas; de hecho favorecieron una espécie de participación americana en la administración del periodo 1650-1750. Al mismo tiempo, no privaron a España de los beneficios del imperio: la investigación moderna muestra que la era de la depresión fue, de hecho, una época de abundancia y que los ingresos del tesoro nunca habían sido mayores de lo que lo fueron en la segunda mitad del siglo XVII.[23] Sin duda, éstos tenían que compartirlos con los extranjeros, pero eso también era parte del compromiso y respondía al sistema económico español de la época.

El gobierno de los Borbones, sin cambiar las condiciones, modificó el carácter del Estado colonial y el ejercicio del poder. Carlos III y sus ministros sabían menos de la América española de lo que saben hoy los historiadores modernos. Poseían muchos documentos —acerca de capitales del virreinato, sedes de audiencias y corregimientos remotos— y, de hecho, los estaban reorganizando de nuevo. Sin embargo, parece que, o no los leyeron o, si los leyeron, no entendieron su significado. Ignoraron y repudiaron el pasado. El nuevo absolutismo ignoró todas las características del Estado y de la sociedad reconocidas en consenso por el gobierno: el crecimiento de las elites locales, la fuerza de los intereses de grupo, el sentido de la identidad americana y el apego a las patrias regionales. Los Borbones procedieron como si

23. Michel Morineau, *Incroyables gazettes et fabuleux métaux. Les retours des trésors américaines d'après les gazettes hollandaises (xvie-xviie siècles)*, Cambridge, 1985, pp. 250, 262.

pudieran detener la historia, invertir el desarrollo de una comunidad y reducir a la categoría de subordinados a personas adultas. El resultado lógico del modelo de gobierno colonial de los habsburgo era más consenso, un mayor compromiso, mejores oportunidades para los americanos y la posibilidad de un desarrollo político. Lejos de conceder esto, los Borbones trataron de devolver a los americanos a una dependencia primitiva que no había existido durante más de un siglo. No obstante, era imposible restablecer intacto el imperio pre consensual. El periodo intermedio de gobierno de compromiso y de participación local había dejado una huella histórica que no podía borrarse. El consenso (o su memoria) formaba ahora parte de la estructura política de Hispanoamérica. La situación había cambiado desde la conquista: las oligarquías locales ya no funcionaban de la misma forma que en la época de sus antepasados y la sociedad colonial se hallaba ahora sujeta a la administración real. En el proceso, los grupos de interés se habían hecho más explotadores y se veían como parte de una elite imperial que tenía el derecho a compartir las ganancias del imperio. Sus propias demandas de obreros y recursos indios no eran compatibles con la política india de los Borbones de las décadas que siguieron a 1750, una política que deseaba librar a los indios de la explotación privada para monopolizarlos como súbditos y contribuyentes del Estado. Ahora había competencia entre los explotadores.

La diferencia entre el viejo y el nuevo imperio no consistía en una simple distinción entre armonía y conflicto. Incluso después de las guerras civiles del siglo XVI y de la victoria del Estado colonial, la burocracia española tuvo que convivir con la oposición, la violencia y los asesinatos. No obstante, las rebeliones a gran escala fueron características del segundo imperio, no del primero, y eran una reacción al absolutismo de aquellos que habían conocido el consenso. A finales del siglo XVIII, Hispanoamérica era un escenario de fuerzas irreconciliables: en el lado americano, intereses afianzados y esperanzas de obtener cargos; en el español, mayores demandas y menos concesiones. El choque parecía inevitable. Manuel Godoy, normalmente conocido por su falta de juicio político, fue suficientemente astuto como para detectar el error de la política de Carlos III y de Gálvez y para apreciar que

su defecto fundamental radicaba en tratar de retroceder en el tiempo y de privar a los americanos de ganancias ya obtenidas: «No era dable volver atrás, aun cuando hubiera convenido; los pueblos llevan con paciencia la falta de los bienes que no han gozado todavía; pero, dados que les han sido adquirido el derecho, y tomado el sabor de ellos, no consienten que se les quiten».[24] Las instituciones borbónicas llevaron un nuevo mensaje político a los hispanoamericanos y cerraron la puerta a todo compromiso posterior.

24. Príncipe de la Paz, *Memorias*, Biblioteca de Autores Españoles, 88-89, 2 vols., Madrid, 1956, vol. I, p. 416.

4

Los blancos pobres de Hispanoamérica: inmigrantes canarios en Venezuela, 1700-1830*

1

En junio de 1813, desde Trujillo de Venezuela, Simón Bolívar emitió el decreto de guerra a muerte, y allí dio una advertencia terrible a los canarios: «Españoles y Canarios, contad con la muerte, aún siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de Venezuela».[1] Los dirigentes republicanos acusaron a los canarios de realistas, godos y enemigos, y éstos sufrieron las fatales consecuencias. No sabemos cuántos canarios perdieron la vida en esta guerra, la más sangrienta de las Guerras de Independencia, pero, de entre las 262.000 personas que se estima murieron en Venezuela, muchos eran canarios y muchos de éstos perecieron acusados de realistas.

Menos de veinte años más tarde, después de la Independencia, la nueva república venezolana buscaba y daba la bienvenida a inmigran-

* *Spanish America's Poor Whites: Canarian Immigrants in Venezuela, 1700-1830.* «Immigrantes canarios en Venezuela: entre la elite y las masas», *VII Coloquio de Historia Canario-Americana (1986)* (3 vols., Las Palmas, 1991), III, pp. 7-27. Revisado por el autor para su publicación en esta obra.

1. Decreto de guerra a muerte, 15 de junio de 1813, *Decretos del Libertador*, 3 vols., Los Teques, 1983, vol. I, p. 9.

tes canarios. El General Páez, en su *Autobiografía*, alabó la ley de inmigración pasada por el Congreso en julio de 1831:

> Uno de los más importantes decretos del Congreso fue el que tenía por objeto promover la inmigración de los canarios ... La experiencia había demostrado que los habitantes de Canarias eran los que con mayores ventajas y con mejores seguridades de buen éxito podían satisfacer los deseos y exigencias de los hacendados y así el Congreso autorizó al Ejecutivo para promover con ofertas generosas la emigración de aquellas islas.[2]

¿Cómo podemos explicar esta metamorfosis? El hecho de pasar de odiar a los realistas a ofrecer la bienvenida a inmigrantes en un tiempo tan corto sugiere que los canarios ocuparon un lugar singular en la economía y la sociedad de Venezuela. La explicación se halla en el siglo XVIII y su desenlace en la Guerra de Independencia.

En el siglo XVII, Venezuela era una frontera clásica de asentamiento. La economía creció desde las granjas de trigo a las plantaciones de cacao, un proceso acompañado por el aumento del trabajo de los esclavos y de la inmigración de los canarios. Los dueños de riqueza y propiedades formaron una elite comercial y agrícola, rodeados por sectores más numerosos, pero no menos ambiciosos, de pardos, blancos pobres e inmigrantes nuevos. Estos procesos tuvieron lugar independientemente de España y de la carrera de Indias. Para exportar los productos de su recién desarrollada agricultura del cacao, tabaco y cuero, los venezolanos establecieron un comercio directo con los holandeses, quienes se convirtieron en los agentes de exportación de cacao a Europa. La colonia también negoció con México, que pronto iba a ser el mercado de exportación principal de cacao. Sin embargo, las pautas comerciales cambiaron en el siglo XVIII. Los Borbones, en pos de su gran proyecto de reforma, decidieron incorporar Venezuela a la economía imperial para eliminar el contrabando y, en particular, el comercio ilegal con los holandeses, así como terminar con la autonomía

2. José Antonio Páez, *Autobiografía del General José Antonio Páez*, 2 vols., Caracas, 1973, vol. II, p. 153.

colonial. El instrumento de la reconquista económica fue la Compañía de Caracas, una empresa con base en el País Vasco que recibió un monopolio del comercio con Venezuela y que pronto proporcionó un impulso nuevo a la producción y a la exportación, así como un mercado nuevo para España. Venezuela se hallaba ahora en la situación de desarrollar su pleno potencial y, estimulada por la Compañía, a orientar su economía hacia el crecimiento de la exportación. Éste fue el factor de «tirón» que animó a los canarios a inmigrar: una economía que buscaba productores agrícolas y una organización que esperaba comprar su producción.

El factor de «empuje» fue la incapacidad de la economía y de los recursos agrícolas canarios de mantener una población en crecimiento. A lo largo del siglo XVIII, una combinación de circunstancias adversas —condiciones climáticas, un desequilibrio hacia la exportación agrícola, crecimiento demográfico— causó una crisis de subsistencia que llevó a muchos canarios a emigrar.[3] La primera migración canaria a Venezuela, una elección dictada por la proximidad, precedió al siglo XVIII. No obstante, la nueva coyuntura de crecimiento de la población y de depresión económica reavivó el impulso a la migración. A partir de 1680, miles de canarios entraron en Venezuela cada año: algunos de ellos con licencias oficiales; muchos, sin ellas.[4] Como carecían de tierra en su propio país, los isleños o canarios, como se les conocía, buscaron tierra en Venezuela. Éste fue su primer objetivo y, a menudo, su primer desengaño. La aristocracia terrateniente venezolana, los «grandes cacaos», tenía concentrada en su poder la mejor tierra del centro-norte del país y se hallaba en el proceso de establecer grandes haciendas dedicadas a la producción y a la exportación de productos tropicales, sobre todo, cacao.

Sin embargo, todavía quedaba tierra disponible. En los llanos del interior y en la Venezuela este y oeste había terrenos que todavía no

3. Agustín Guimerá Ravina, *Burguesía extranjera y comercio atlántico: La empresa comercial irlandesa en Canarias (1703-1771)*, Madrid, 1985, pp. 291-294.

4. Francisco Morales Padrón, *Rebelión contra la Compañía de Caracas*, Sevilla, 1955, pp. 26-27.

habían sido destinados al uso privado, y estaban disponibles para la agricultura arable y de pastoreo, aunque eran a menudo inferiores en calidad, menos fértiles y exigían más esfuerzo. Era esta tierra marginal la que el gobierno colonial solía ofrecer a los canarios. Cerca de Caracas, donde la tierra de cacao escaseaba, tenían que contentarse con trabajar como aparceros en las tierras de otros.[5] Algunos de ellos perseveraron en la agricultura, satisfechos con una vida modesta. Otros buscaron vías alternativas hacia la riqueza, especialmente el comercio, el cual frecuentemente implicaba contrabando. Los cosecheros canarios vendían sus productos directamente a los holandeses o los enviaban por medio de compañeros canarios a México. Los canarios entraron en el comercio minorista y compraron productos de importación fuera del monopolio español, con lo que las importaciones oficiales disminuyeron. De este modo, gran parte del comercio interno de Venezuela pasó a manos de nuevos inmigrantes españoles, muchos de ellos canarios, pero también catalanes y vascos. Los tres grupos dominaron el comercio minorista de Cumaná. Con frecuencia, comenzaban dedicándose al transporte costero a pequeña escala y, unos pocos años más tarde, habían ganado suficiente dinero como para crear un negocio más grande. La inmigración canaria, por lo tanto, fue fundamentalmente una empresa privada en la que los inmigrantes tuvieron que sobrevivir, no por medio de la protección o los privilegios oficiales, sino gracias a sus propias habilidades industriales, empresariales y de ahorro. Una cosa intentaron evitar por encima de todo: la vida del trabajador agrícola. El motivo de eso es que las grandes haciendas empleaban esclavos, y trabajar como peón significaba reducirse al nivel de un esclavo. Los canarios no habían viajado a Venezuela para eso.

Los orígenes y las funciones de los canarios determinaron su lugar en la estructura social de la colonia.[6] Los blancos de Venezuela no for-

5. Robert J. Ferry, *The Colonial Elite of Early Caracas: Formation and Crisis 1567-1767*, Berkeley y Los Ángeles, CA, 1989, pp. 67, 110; Eduardo Arcila Farías, *Economía colonial de Venezuela*, México, 1946, p. 172.

6. Bartolomé J. Báez Gutiérrez, «Canarios en Venezuela. Castas coloniales», *III Jornada de Investigación Histórica*, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, Caracas, 1993.

maban una clase homogénea, sino que estaban divididos en, por lo menos, tres categorías. La primera estaba formada por peninsulares: éstos eran funcionarios de alto rango y comerciantes de venta al por mayor que monopolizaban el comercio transatlántico, pero también incluían un buen número de inmigrantes catalanes y vascos. Luego estaba la elite criolla (los nacidos en Venezuela), llamados también «mantuanos», cuya principal riqueza se hallaba en la tierra y cuyas propiedades consistían normalmente en grandes haciendas, numerosos esclavos y una casa en Caracas. Había otros criollos, algunos de ellos «blancos de orilla», que eran blancos pobres con profesiones inferiores y perspectivas precarias, parientes empobrecidos de familias poderosas, inmigrantes recientes que habían echado a perder sus oportunidades: todos ellos tenían poco en común con las elites, pero eran muy conscientes de sus diferencias con las razas mixtas. Finalmente, estaban los canarios: muchos de éstos eran tenderos y pequeños comerciantes, artesanos, marineros, personal de servicio y de transporte y, en algunos casos, «mayordomos» (administradores) de haciendas. También los había artistas, escultores y carpinteros, profesiones en las que ganaron buena reputación. Aunque unos pocos inmigrantes isleños consiguieron obtener riqueza y una alta condición, la mayoría permaneció al nivel de los blancos pobres. Los historiadores pueden encontrar blancos pobres por toda Hispanoamérica simplemente observando el centro de la sociedad colonial. No obstante, en Venezuela, la rígida división entre las elites blancas y las masas mulatas hace resaltar claramente a los blancos pobres y los convierte en un modelo del resto de la América colonial digno de estudiar.

La raza no era el único factor determinante de la clase social, pero en una sociedad como la de Venezuela era un condicionante importante, porque la colonia tenía una alta población negra, constantemente reforzada en el siglo XVIII por un comercio de esclavos en expansión. Los «pardos» (mulatos), los negros libres y los esclavos ocupaban el sector más bajo de la pirámide social y, en la provincia de Caracas, durante el siglo XVIII, llegaron a ser el 60 por 100 de la población. Por debajo de los criollos, pero por encima de los pardos, los canarios no experimentaron las desigualdades que padecían todos los que tenían

antepasados negros. A diferencia de los pardos, ellos no fueron excluidos de la burocracia, los oficios, el sacerdocio, la milicia, o la universidad. En un aspecto, los canarios eran incluso superiores a los criollos. Eran, por lo menos, blancos puros, mientras que muchos de los criollos, incluso los de familias de elite, sólo eran más o menos blancos, y algunos de ellos eran conscientes de la mezcla de razas existente en su ascendencia. Esto podría justificar la especial animosidad que sentían los criollos hacia los canarios, una enemistad de terratenientes patricios hacia emigrantes de clase baja que, según el criterio de la época, eran racialmente superiores.

Estas condiciones generaron motivos de queja entre los canarios en contra de la sociedad en que vivían. En primer lugar, eran conscientes de su exclusión de las mejores tierras y de su fracaso en el intento de convertirse en terratenientes de la elite. En segundo lugar, estaban molestos por el monopolio peninsular del comercio de importación y exportación. Como pequeños productores agrícolas, querían precios más altos para sus productos. Como comerciantes al por menor y mercaderes que negociaban en el interior, deseaban comprar productos importados a precios más bajos. En resumen, querían más competencia y opciones, aunque fuera necesario emplear las rutas tradicionales de contrabando. Esto debería haber hecho a los canarios (y, a veces, así sucedió) aliados de la elite criolla y de los grandes productores agrícolas, muchas de cuyas demandas coincidían con las de los isleños. Sin embargo, un tercer factor, la condición social, normalmente impedía esto y mantenía separados a los dos grupos. La razón de esto es que la sociedad tradicional perjudicaba a los canarios y los hacía conscientes de su inferioridad en relación a los criollos y a los peninsulares.

2

En el siglo XVIII, Venezuela no era una colonia estable. Por un lado, la sociedad estaba dividida por varios conflictos endémicos (mantuanos contra canarios, blancos contra negros y venezolanos contra vascos), lo que perpetuaba la tensión y provocaba violencia. Las divisiones so-

ciales y raciales, acompañadas de crecientes expectativas entre las clases populares, podían acomodarse mientras que durara el auge del cacao. Sin embargo, cuando el crecimiento económico llegó a su punto máximo y el control del monopolio reforzó su dominio, como sucedió en la década de 1730, entonces la estabilidad cedió su lugar a los disturbios y la elite de Caracas se vio atrapada entre la presión real y la agitación popular. La coyuntura de la política borbónica y de las condiciones sociales llevó a protestas y rebeliones.

Hubo dos tipos de protesta social en la Venezuela del siglo XVIII. Primero, los movimientos de negros y esclavos contra el dominio de las haciendas y, en algunos casos, contra los blancos en general. Segundo, coaliciones de grupos sociales formados por criollos, blancos pobres y pardos, normalmente dirigidas contra la Compañía de Caracas, cuyo monopolio comercial y la persecución a la que sometía a los contrabandistas dañaban igualmente a productores y consumidores de todos los niveles de la sociedad. Fue en estos movimientos sociales en los que participaron los canarios.

Las principales críticas dirigidas a la Compañía de Caracas eran que actuaba como el comprador y exportador exclusivo del producto agrícola venezolano y que otorgaba prioridad al mercado español. El comercio directo entre Venezuela y México y entre Venezuela y el Caribe, un intercambio antes lucrativo, estaba ahora monopolizado por la Compañía, y todo comercio entre Venezuela y España fuera de la Compañía estaba prohibido. El resultado fue que Venezuela no pudo obtener precios actuales de mercado para sus productos: el precio del cacao para la exportación pasó de dieciocho pesos la fanega en 1735 a cinco pesos en 1749.[7] Los venezolanos trataron de eludir el monopolio comerciando con mercaderes canarios y mexicanos de contrabando, y algunos se vieron tentados de buscar soluciones más radicales.

A medida que la Compañía de Caracas reforzaba su dominio de la economía venezolana, las posiciones se endurecieron. Los patricios criollos tenían dos quejas. Como productores, no toleraban el mono-

7. Ferry, *The Colonial Elite of Early Caracas*, p. 138.

polio comercial de la Compañía, que controlaba el comercio de importación y exportación; y, como elite local, tampoco aprobaban el monopolio del poder político de los peninsulares, especialmente de los vascos, cuyo control de la Compañía tuvo su correspondencia en su creciente dominio de los cargos burocráticos. Los blancos pobres, los canarios, también tenían sus quejas. No podían ganarse bien la vida en la agricultura porque se les había asignado tierra de inferior calidad y el monopolio de la Compañía les impedía la compra y exportación de productos. Además, como contrabandistas y productores, padecieron la creciente represión del comercio ilegal. Finalmente, en un sentido, ellos también sufrieron de alguna pérdida de representación política: mientras que en las décadas anteriores del siglo XVIII el nombramiento de gobernadores isleños no era inusual, ahora parecía que los vascos tenían el monopolio tanto político como comercial. Además, a partir de 1738, las prerrogativas del gobernador aumentaron cuando adquirió el derecho a nombrar o despedir a los tenientes de justicia mayor, los agentes rurales de la autoridad real responsables de la ley y el orden en el campo y de la persecución de los contrabandistas.[8] Entre ellos, la Compañía y los gobernadores parecían tener a los venezolanos bajo llave.

Éstos eran los pensamientos que impulsaron a los canarios a dirigir una rebelión contra la Compañía en 1749, y ellos fueron el elemento dominante entre los sectores populares que formaron una parte de la coalición rebelde, junto con la elite criolla. El dirigente, Juan Francisco de León, era un propietario y productor canario que elevó su protesta contra la Compañía de Caracas cuando fue despedido de su cargo de teniente de justicia de Panaquire, al este de Caracas. El puesto fue entonces concedido a un vasco, quien envió una clara señal de guerra contra el contrabando. Los rebeldes que León dirigió en la marcha de protesta desde el valle de Tuy hasta Caracas procedían de las clases media y baja de la sociedad rural y eran de canarios, pardos, indios y negros, algunos de ellos, esclavos que se habían escapado. Se dividieron en tres compañías: españoles blancos, negros y pardos e indios. Los cabecillas de menor rango que se hallaban bajo las órdenes de León eran famosos contra-

8. *Ibid.*, p. 140-142.

bandistas de la región.[9] En la siguiente marcha de protesta en La Guaira, León dirigió a 5.000 hombres, la mayoría de ellos canarios. Sin embargo, no estaban solos en su protesta. Más tarde, León afirmó que «rezivi muchas carttas de essa Prov.ª pero sin firma».[10] La elite criolla prefería mantener sus quejas en el anonimato.

El movimiento fue esencialmente una protesta económica que la respuesta del gobierno convirtió en una rebelión. Su base social estaba entre pequeños agricultores y comerciantes, muchos de ellos canarios, y su grito era «Larga vida al rey y muerte a los vizcaínos». En Caracas, exigieron y obtuvieron un cabildo abierto, y allí recibieron el apoyo de las elites y los criollos adinerados en una asamblea que enumeró las quejas principales contra la Compañía: que había importado y exportado demasiado poco, cobrando mucho por las importaciones y pagando poco por las exportaciones. La exigencia principal era la supresión de la Compañía. Todos los sectores querían esto. No obstante, la rebelión, como muchos otros movimientos del siglo XVIII, sólo fue una coalición temporal en que varios intereses y quejas se unieron brevemente para luego separarse. En este sentido, los criollos no eran aliados de fiar, pues estaban dispuestos a explotar la base popular proporcionada por los canarios, pero tampoco dudaban en distanciarse de ellos si la rebelión se hacía radical o violenta.

Al final, la rebelión quedó en un movimiento moderado, básicamente un protesta pacífica, dirigida por un hombre que no era revolucionario de ningún modo e inspirada por inmigrantes isleños frustrados cuya única ambición era unirse a la elite de propietarios de plantaciones y productores de cacao. No tenían objetivos políticos. Su objetivo era acabar con la Compañía de Caracas, con su monopolio de las importaciones y exportaciones, con su ataque a las prácticas comerciales tradicionales y con su presencia vasca. Unos horizontes más anchos y una resistencia más intensa eran inimaginables en las sociedades coloniales de 1749. Históricamente, el movimiento era todavía prematuro como para visualizar signos de nacionalismo incipiente, so-

9. Morales Padrón, *Rebelión contra la Compañía de Caracas*, p. 52.
10. *Ibid.*, pp. 7-14, 55, 74.

bre todo en la mente popular y entre pardos y negros. Sin embargo, es posible que hubiera habido un sentido de identidad regional, aunque fuera débil. Nicolás de León, nacido en Caracas e hijo del líder de la protesta, declaró que era su deber defender «nuestra patria ... porque si no lo hacemos, al fin podemos perderla».[11] Por supuesto, patria no significaba nación, pero quizás indicara un sentido de identidad regional, una conciencia de los intereses venezolanos y una creencia de las comunidades locales tenían el derecho a protestar contra el abuso de poder de las autoridades españolas y de sus oficiales coloniales. No obstante, esto no era una rebelión contra el gobierno de Madrid o la presencia colonial. Más bien fue la represión brutal impuesta sobre Caracas, más dura para la gente común que para las elites, lo que convirtió una simple protesta en una rebelión de importancia. Los cabecillas fueron ejecutados o desterrados; León fue capturado y enviado a España para ser juzgado, y allí murió. Sin embargo, se redujeron los privilegios de la Compañía de Caracas, se ofrecieron sus acciones a los venezolanos y los odiados vascos fueron degradados. En cuanto a las elites locales, ahora tuvieron que aguantar una serie de gobernadores militares, más impuestos y una presencia imperial mayor de la que habían experimentado hasta entonces. En las décadas siguientes, también sufrieron la envidia y el resentimiento de los isleños, cuya causa habían abandonado en 1749 con gran tranquilidad.

3

La rebelión de Juan Francisco de León no modificó la pauta de participación canaria en la vida venezolana. Los inmigrantes continuaron llegando por millares entre los años 1780 y 1810, con no menos ambición que sus antepasados.[12] No obstante, el acceso a las cla-

11. Carlos Felice Cardot, *Rebeliones, motines y movimientos de masas en el siglo xviii venezolano (1730-1781)*, Caracas, 1977, p. 77.

12. P. Michael McKinley, *Pre-Revolutionary Caracas: Politics, Economy and Society 1777-1811*, Cambridge, 1985, p. 14.

ses más altas, la elite de los terratenientes, y a los sectores del poder militar y burocrático siguieron siendo imposibles, por lo que tuvieron que contentarse con carreras en las que la oligarquía criolla no se dignaba a competir. Unos terminaban como estudiantes o incluso profesores de la Universidad de Caracas; otros, en las profesiones liberales y otros en la burocracia menor. En lo que respecta a la clase intelectual venezolana, ésta estaba compuesta de blancos pobres, incluyendo a los canarios. Andrés Bello, su representante más distinguido, era canario de tercera generación.

Las actividades económicas de los isleños empezaron a expandirse en dos direcciones concretas. En la segunda mitad del siglo XVIII, un buen número de canarios subió en la jerarquía mercantil. Un ejemplo notable fue Fernando Key Muñoz. Nacido en Tenerife, emigró a Venezuela en su juventud y completó con éxito su carrera de comercio, que le llevó a convertirse en un famoso exportador y agente de transporte en Caracas y La Guaira. Estuvo activo en los asuntos del Consulado de Caracas y fue durante un corto periodo ministro de hacienda durante la Primera República. Se declaró en bancarrota en la época de la Independencia y fue objeto de litigios durante mucho tiempo.[13] Los canarios también se trasladaron al interior y dominaron bastantes rutas comerciales importantes entre los llanos y la costa. La ciudad llanera de San Carlos de Austria fue un ejemplo característico de establecimiento isleño y se convirtió a fines del siglo XVIII en un centro empresarial de comercio, legal o ilegal, con España y Holanda: fue un centro de almacenaje y de distribución de ganado y de productos ganaderos de las tierras del interior de los llanos y de bienes importados para el consumo doméstico.[14]

A pesar de este progreso, sin embargo, los canarios seguían siendo despreciados por los mantuanos. El prejuicio racial estaba arraigado en las clases altas de la sociedad colonial, como mostró el caso de la familia Miranda. Sebastián de Miranda Ravelo, padre del precursor

13. Mercedes M. Álvarez F., *El Tribunal del Real Consulado de Caracas*, 2 vols., Caracas, 1967, vol. I, p. 362.

14. John V. Lombardi, *People and Places in Colonial Venezuela*, Bloomington, IN, 1976, pp. 90-91.

de la Independencia americana, era un comerciante de las islas Canarias. En 1764, fue nombrado capitán de la Sexta Compañía de Fusileros del Batallón de los Isleños Blancos de Caracas. Esto provocó una fuerte reacción de la oligarquía local, que tachó a Miranda de mulato y comerciante, «oficio baxo e impropio de personas blancas»; no aceptaban que pudiese «ostentar en las calles el mismo uniforme que los hombres de superior calidad y sangre limpia». El cabildo de Caracas, un baluarte de la oligarquía criolla y guardián de sus valores, le prohibió «el uso del uniforme y bastón del nuevo batallón, apercibiéndole que si volvía a usarlos, lo pondría en la cárcel pública por dos meses».[15] En esa ocasión, Miranda fue vindicado por el gobernador y recibió el apoyo de las autoridades españolas. En 1770, la corona garantizó a los naturales de las islas Canarias la misma condición legal que tenían los españoles peninsulares.[16] El incidente ilustra la mentalidad de las elites y la prevalencia del prejuicio, si no contra los grandes negociantes, sí contra los comerciantes canarios más pequeños. Además, en un tiempo en que los pardos se esforzaban por mejorar su estado legal, incluyendo el derecho a casarse con blancos y a recibir las órdenes eclesiásticas, las elites venezolanas continuaron identificando a los canarios como pardos y atribuyendo una inferioridad racial a los isleños. Una Real Cédula del 8 de mayo de 1790 mandó al clero que no inscribiera a los canarios, «siendo notoriamente blancos», en los registros de «mulatos, zambos, negros y gente de servicio». Sin embargo, los decretos no pudieron cambiar las mentalidades. En 1810, las reservas de los dirigentes de la Independencia venezolana hacia Francisco de Miranda, el hijo de un comerciante canario, no escaparon del prejuicio social existente contra sus orígenes plebeyos.

Al final del periodo colonial, Venezuela era una sociedad de castas, dividida más o menos según una definición legal.

15. Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático. Obras completas*, vol. 1, Caracas, 1983, pp. 31-32.

16. María del Pilar Rodríguez Mesa, «Los blancos pobres: Una aproximación a la comprensión de la sociedad venezolana y al reconocimiento de la importancia de los canarios en la formación de grupos sociales en Venezuela». *Boletín ANH*, vol. 80, n.º 317, pp. 133-188.

Españoles peninsulares	1.500 (0,18 por 100)
Criollos de la elite social	2.500 (0,31 por 100)
Canarios indígenas (inmigrantes)	10.000 (1,25 por 100)
Canarios criollos (blancos de orilla)	190.000 (23,75 por 100)
Pardos	400.000 (50,00 por 100)
Negros (esclavos, fugitivos y negros libres)	70.000 (8,75 por 100)
Indios	120.000 (15,00 por 100)
Total aproximado	800.000 (15,00 por 100)

Fuente: Lombardi, *People and Places in Colonial Venezuela*, p. 132; Izard, *Series estadísticas para la historia de Venezuela*, p. 9; Báez Gutiérrez, *Historia popular de Venezuela: Período independista*, p. 3.

La conciencia de raza era acusada en Venezuela y los vecinos se ocupaban de enterarse del origen de cada uno. Los blancos estaban constituidos por los españoles peninsulares, los criollos (un pequeño número de familias de la elite, pero había muchas más con mezcla racial en su genealogía que «pasaban» por blancos) y los inmigrantes canarios. Los canarios criollos, que habían residido en Venezuela durante muchas generaciones, también incluían familias de raza mixta, como la del caudillo pardo Manuel Piar, pero todavía eran considerados como canarios. La gente de color comprendía a negros (esclavos y libres) y pardos o mulatos, quienes formaban el grupo más numeroso de Venezuela. Al principio de la Independencia, por lo tanto, la sociedad venezolana estaba dominada numéricamente por 400.000 pardos y 200.000 canarios, muchos de los cuales serían clasificados como blancos pobres. Sumados, canarios y pardos, muchos de los cuales descendían de canarios, constituían el 75 por 100 de la población total, aunque raramente actuaban juntos. Algunos canarios se obsesionaron con su identidad; otros prefirieron olvidarla.

4

La experiencia colonial de los canarios condicionó su reacción al principio de la Independencia. Su posición social y sus intereses económicos hacían que no se identificasen automáticamente ni con la eli-

te peninsular ni con la oligarquía criolla. Al principio, se adhirieron a la causa patriótica, y muchos canarios apoyaron la junta revolucionaria con la esperanza de una posible transformación social. En noviembre de 1810, 120 canarios firmaron un mensaje de felicitación. Ciento treinta y cuatro isleños aplaudieron la revolución y ofrecieron sus servicios, afirmando que «estos son los sentimientos generales de todos los naturales de las islas Canarias».[17]

No obstante, a lo largo de 1811, los canarios se enfrentaron a la revolución, aparentemente menos por convicción ideológica que por otras razones. La inercia de la Primera República frente a una seguridad en decadencia y a una situación económica en deterioro fue sin duda un factor importante. Sin embargo, el motivo principal fue el resentimiento ante el predominio y el exclusivismo de la oligarquía republicana. El descontento canario fue parte de una serie de revueltas realistas que tuvieron lugar en 1811. El 11 de julio, un grupo de 60 canarios inició una rebelión en Los Teques. Pobremente armados y organizados, fueron derrotados con facilidad, pero la república ejecutó a unos 16 de los rebeldes y exhibió sus cabezas en Caracas.[18] En la insurrección de Valencia, que Miranda destruyó con importantes pérdidas en ambos bandos, muchos de los canarios apoyaron al bando realista.

La Primera República fue establecida y controlada por la elite criolla de Caracas. No fue aceptada por todas las provincias, ni por los sectores populares, unas y otros se vieron excluidos del proceso de toma de decisiones. Guyana, Maracaibo y Coro (todas ellas con fuertes oligarquías regionales) no participaron. Tampoco lo hicieron los pardos, los negros y los canarios. Todos estos elementos dispares necesitaban un firme liderazgo si querían actuar juntos. Éste lo proporcionó Domingo de Monteverde y Ribas, un natural de Canarias de rica y noble familia que tenía numerosas relaciones entre los canarios criollos y los blancos pobres, con quienes compartió el resentimiento hacia las elites venezolanas. Capitán de la marina y caudillo por naturaleza, Mon-

17. Pedro Urquinaona y Pardo, *Memorias de Urquinaona*, Madrid, 1917, p. 55.

18. Caracciolo Parra-Pérez, *Historia de la Primera República de Venezuela*, 2 vols., Caracas, 1959, vol. II, pp. 80-81.

teverde convirtió Coro en una base para la contrarrevolución, donde reclutó para su causa a curas y sectores populares.

Los canarios en particular se convirtieron en la columna vertebral de la reacción realista y fueron inmediatamente recompensados por Monteverde, mientras sus compañeros de la marina recibían cargos superiores en la administración y en el ejército. En efecto, Monteverde se comportó más como un prototipo de caudillo que como un representante del rey. Recompensó a sus clientes, los canarios y éstos se convirtieron en su base principal de poder.

Los historiadores liberales venezolanos han condenado por lo general la contrarrevolución de 1812-1813 al considerarla excesivamente cruel y vengativa. Fue opresiva, pero no especialmente violenta, y es bien sabido que se permitió a muchos líderes republicanos (como el propio Bolívar) que se escapar sin ser molestados. Las contrarrevoluciones de Chile, Perú y México fueron mucho más sangrientas y ejecutaron a muchos más patriotas. A los ojos de la historiografía tradicional, el verdadero crimen de la contrarrevolución venezolana radica en el hecho de que fue encabezada por canarios, gente de clase social baja, y de que fue dirigida contra los criollos, la elite republicana. La animosidad entre los mantuanos y los isleños parece haberse reproducido de nuevo en la historiografía. Caracciolo Parra-Pérez llama a la contrarrevolución «la conquista canaria».[19] Otros la han descrito como un «gobierno de los almaceneros».

Los canarios, sin duda alguna, aprovecharon su oportunidad y recogieron las ganancias. Se vengaron de los criollos de clase alta y los denunciaron al gobierno español. Fueron principalmente canarios los que hicieron las listas de sospechosos, los que los atraparon y los presentaron ante los tenientes de justicia canarios para que los encarcelaran.[20] Los canarios emplearon su influencia sobre Monteverde para obtener nombramientos de puestos importantes para los que no estaban suficientemente preparados. De este modo, los isleños se convirtieron en oficiales del ejército, magistrados y miembros de la Junta de Secuestros.

19. *Ibid.*, vol. II, pp. 487-520.
20. Urquinaona, *Memorias*, p. 215.

Este tribunal fue establecido por Monteverde para confiscar la propiedad de los republicanos y fue encabezado por José Antonio Díaz, a quien José Francisco Heredia, regente de la audiencia, describió como un «canario zafio y cerril, que apenas sabía firmar, y que por su tosca figura y tarda explicación se distinguía entre sus paisanos, que son reputados comúnmente en Venezuela el sinónimo de la ignorancia, barbarie y rusticidad.»[21] Según Pedro Urquinaona, el oficial español enviado por la Regencia en una misión pacificadora, algunos de estos canarios habían primero apoyado a la Independencia, y se habían apropiado de bienes requisados a los realistas. Después habían cambiado de lado y denunciaban como republicanos a los mismos realistas a quienes habían robado. En la mayoría de los casos, sin embargo, eran realistas cuya propiedad había sido confiscada por el gobierno rebelde. Ahora instaron a Monteverde a que se la devolviera.[22]

Aunque desde entonces se exageró la brutalidad del régimen, no hay duda de que los canarios ajustaron algunas cuentas pendientes. Los documentos revelan numerosos casos de mayordomos de hacienda canarios, un cargo característico de los isleños, que denunciaron a sus dueños y ofrecieron pruebas suficientes para iniciar un proceso de confiscación. Un tal José Acosta, por ejemplo, un mayordomo canario, se quejó de haber sido tratado como un esclavo por el dirigente republicano José Félix Ribas (irónicamente descendiente de la elite canaria), quien no le había pagado nueve meses de salario durante el régimen revolucionario, en su hacienda azucarera de Guarenas. Ahora denunciaba a Ribas y exigía compensación por «la persecución que sufrí por el concepto de ser canario europeo.»[23]

Es difícil clasificar socialmente a aquellos que obtuvieron poder político en Venezuela después del desmoronamiento de la Primera República. El mismo Monteverde había usurpado la autoridad de sus su-

21. José F. Heredia, *Memorias del Regente Heredia*, Madrid, 1916, p. 67.

22. Urquinaona, *Memorias*, p. 217.

23. Acosta al Intendente General, 21 de julio de 1814, Universidad Central de Venezuela, *Materiales para el estudio de la cuestión agraria en Venezuela*, vol. I, *1800-1830*, Caracas, 1964, pp. 139-140; *vid.* una queja semejante contra Ribas hecha por un mayordomo canario de otra hacienda, p. 141.

periores españoles en 1812 y, por lo tanto, necesitaba una base de poder frente al partido español oficial, al igual que la necesitaba frente a los republicanos. El restaurado realismo no podía volver a introducir a la elite criolla del régimen colonial, porque muchos de ellos habían encabezado la revolución republicana. Por eso, Monteverde no podía fiarse de la vieja clase dirigente y tenía que confiar en grupos sociales inferiores, no pardos ni negros, sino blancos pobres, muchos de los cuales eran canarios, pero entre los que también estaban los peninsulares plebeyos y los criollos que habían seguido siendo realistas o, como lo expresó Heredia, «europeos, isleños y demás individuos del partido que llamaban *Godos*, y que habían sido perseguidos o mal vistos durante el gobierno revolucionario».[24] Unos antiguos sargentos fueron nombrados gobernadores militares de las provincias. El mismo Monteverde adoptó el título de «comandante general del ejército pacificador», y su puesto fue luego legitimizado por la Regencia española y la Constitución de Cádiz. Él afirmó actuar de acuerdo con «el voto espontáneo de la provincia de Caracas» y «la voluntad general de los pueblos». Sin embargo, su opinión de la gente era mala: «Cada día me va desengañando más el conocimiento que tengo de ellos. Nada hacen por la suavidad y dulzura y el castigo que se les aplique deberá ir acompañado de cierta fuerza, que haga respetar al gobierno e impedir la venganza de los castigados».[25]

Este duro y a menudo vengativo régimen fue refrenado hasta cierto punto por la audiencia. Encabezada por el regente temporal, José Francisco Heredia, un criollo puertorricense, el tribunal español continuó la administración de justicia tradicional. Cuando, pocas semanas antes de tomar el poder, Monteverde encarceló a unas 1.500 personas y confiscó sus propiedades, la audiencia revocó los encarcelamientos e intervino para impedir la confiscación de los bienes. La audiencia presionó entonces a Monteverde para que publicara y aplicara la constitución de 1812, lo que hizo —aunque a regañadientes— en diciembre de ese año, para luego ser nombrado jefe político y capitán general de Venezuela.

24. Heredia, *Memorias*, p. 84.

25. Monteverde al ministro de la Guerra, 20 de enero de 1813, Parra-Pérez, *Historia de la Primera República*, vol. II, p. 496.

En su nuevo rol, Monteverde, convocó inmediatamente una junta especial para considerar los problemas de seguridad engendrados por las nuevas libertades. La junta estaba compuesta de cinco canarios, ocho españoles peninsulares y cuatro criollos y pronto tuvo una lista de 1.500 personas «peligrosas» a quienes arrestar. Hubo una lucha constante entre el jefe político y la audiencia, durante la cual el tribunal consiguió detener los peores excesos del régimen y mantener bajo el número de ejecuciones. Incluso así, la invasión republicana de Nueva Granada en 1813 y la guerra a muerte anunciada por Bolívar obligó a los canarios a huir o a esconderse, conscientes de que su asociación con el régimen de Monteverde los convertía en hombres marcados. La subsiguiente orden de Bolívar de ejecutar a los prisioneros españoles fue un desastre para muchas familias canarias: unos 1.200 españoles, muchos de ellos canarios y otros blancos pobres, fueron sacados de las cárceles de Caracas y de La Guaira para ser inmediatamente ejecutados o decapitados.[26]

El papel de los canarios en la contrarrevolución de 1812-1813 se convirtió en un tema polémico muy discutido por los contemporáneos y por los historiadores posteriores. La peor crítica fue dirigida a los subordinados de Monteverde, más que a él mismo. Heredia reconoció que las «virtudes personales» del canario y afirmó que no había obtenido ningún provecho personal de los excesos de la reconquista.[27] No obstante, los canarios en general, a diferencia de su caudillo, fueron severamente criticados por el regente, quien los acusó de haber provocado el odio hacia la nación española entre los venezolanos y de haber «preparado con esta división entre el corto número de blancos la tiranía de las gentes de color que ha de ser el triste y necesario resultado de estas ocurrencias».[28] Según Daniel Florencio O'Leary, edecán y cronista de Bolívar, Monteverde

> no tenía un carácter perverso ni sanguinario; su flaco era su credulidad excesiva y una errónea idea de lealtad, que los astutos intrigantes que le

26. Bartolomé J. Báez Gutiérrez, *Historia popular de Venezuela. Período independentista*, Caracas, 1992, p. 22.

27. Heredia, *Memorias*, pp. 59-60.

28. Heredia, citado por Parra-Pérez, *Historia de la Primera República*, vol. II, p. 501.

rodearon al llegar a Caracas supieron explotar en todas ocasiones. Había entre estos muchos paisanos suyos, naturales de las islas Canarias, que en el curso de la revolución se habían atraído el odio de los venezolanos, y ahora en desquite delataban conspiraciones.[29]

El comisario de guerra, Olavarria, atribuyó la renovada revolución de los patriotas de 1813-1814 a los favores otorgados por Monteverde a sus compatriotas canarios, los cuales habían surgido de la oscuridad para llenar las posiciones más altas y atacaron, no sólo a los criollos, sino también a los peninsulares. Algunos de éstos huyeron de Venezuela para escapar del terror impuesto por ambos partidos, el republicano y el realista, y protestaron contra la codicia de los canarios.[30] El comisario español de pacificación, Urquinaona, concluyó que el papel de los canarios era una de las principales explicaciones del carácter y del fracaso de la contrarrevolución de 1812-1813. A la gente no le gustó «el ver colocados en la Milicia, Judicatura y Ayuntamiento de casi todos los pueblos a los isleños más rústicos, ignorantes y codiciosos, que empeñados en resarcir lo que habían perdido o dejado de ganar durante la revolución, cometían todo género de tropelías con los americanos y aún con los españoles europeos que detestaban su soez predominio».[31] Más recientemente, el historiador venezolano Parra-Pérez ha escrito: «El predominio de los canarios, en su mayoría ignorantes y vulgares, no tardó ... en formar alrededor del régimen una atmósfera de odio».[32] El hecho es que los canarios, como todos los otros protagonistas de estos acontecimientos, adoptaron su postura política, no por ser ignorantes o vulgares, sino porque sus intereses y convicciones particulares así lo dictaron.

La caída de Monteverde y el surgimiento de la breve Segunda República de 1814 obligó a los canarios y a los peninsulares a buscar otro dirigente, y éstos se agruparon alrededor del nuevo caudillo nominalmente realista, el asturiano José Tomás Boves, probablemente el cau-

29. Daniel Florencio O'Leary, *Memorias del General Daniel Florencio O'Leary. Narración*, 3 vols., Caracas, 1952, vol. I, pp. 116-117.

30. Parra-Pérez, *Historia de la Primera República*, vol. II, p. 517.

31. Urquinaona, *Memorias*, p. 370.

32. Parra-Pérez, *Historia de la Primera República*, vol. II, p. 499.

dillo más violento y sanguinario de esos años. Por una parte se acercaron a Boves porque estaba en contra de los criollos y de la elite, y por otra porque recompensaba a sus seguidores con tierra y botín. La política de Boves ha sido tema de interpretaciones diversas. Es dudoso que fuera un verdadero populista quien ofreciera la reforma agraria a los llaneros.[33] No obstante, pervive el hecho de que fue capaz de reclutar seguidores entre los negros y los pardos porque les prometió propiedades de los blancos y porque la oligarquía criolla de la Primera República había sido responsable de una mayor concentración de tierra en los llanos en detrimento de las clases populares. Los canarios también podían identificarse con Boves, pensando quizás que tenían mayores oportunidades de adquirir tierra bajo su gobierno que con cualquier otro caudillo. Como ellos, Boves era una persona de fuera que había vivido en Venezuela durante un tiempo. Como el suyo, su realismo era tenue y no implicaba automáticamente reconocer a los oficiales españoles.

La mayoría de los canarios y otros españoles habían residido en Venezuela durante muchos años. Se habían casado y establecido allí y estaban muy integrados en la estructura social. Éstos eran los más intransigentes de los realistas, los verdaderos godos, preparados para luchar y matar por la causa española, que se agrupaban alrededor de una serie de caudillos: Monteverde, Antoñanzas, Boves, Yáñez, Morales y Rosete, todos los cuales, con excepción de Boves, eran naturales de las islas Canarias. Sin embargo, españoles llegados más recientemente, los oficiales del ejército del general Pablo Morillo y los jueces de la audiencia eran hombres más moderados y razonables que buscaban una solución y un acuerdo. Los contemporáneos eran conscientes de esta distinción. El más conocido de los oficiales de Boves era el brigadier Francisco Tomás Morales, natural de las Canarias, quien llegó de joven a Venezuela y comenzó su carrera en el estrato más bajo de la sociedad, como sirviente, contrabandista y pulpero. Admiraba a Boves por su identidad populista y por su liderazgo sobre los llaneros. Los caudillos de guerrilla realistas como Morales odiaban a los soldados españoles recién llegados. Como

33. Germán Carrera Damas, *Boves. Aspectos socio-económicos de su acción histórica*, Caracas, 1968, pp. 169, 247-251.

escribió a Morillo en 1816: «¿No fui yo el que libertó la vida al señor Don Juan Manuel Cagigal, cuando otros, que se precian de españoles y que tal vez lo son en el nombre intentaron quitársela?».[34] Consideraban a los recién llegados unos parásitos del país cuya única ambición era llegar a un acuerdo de compromiso, obtener fortuna, y luego partir. Los canarios, por otro lado, vinieron jóvenes, se quedaron en Venezuela y se identificaron con el país, que conocían mucho mejor que los otros españoles, los burócratas profesionales y los militares.

5

La derrota de los caudillos realistas dejó a los españoles establecidos en Venezuela con tres opciones que escoger: el ejército de ocupación español, las fuerzas independentistas o el exilio. Los canarios ya no ocupaban un papel dominante y, en cierto sentido, volvieron al anonimato y gradualmente llegaron a aceptar la revolución. Durante la década de 1820, cuando se consolidó la república, se integraron en el nuevo régimen y su número aumentó gracias a nuevos inmigrantes de las islas. Cada año muchos centenares de inmigrantes canarios a Venezuela venían a engrosar las filas de aquellos niveles de la población que fueron diezmados las Guerras de Independencia. Éstos eran los inmigrantes a quienes el General Páez, él mismo un descendiente de canarios criollos, dio la bienvenida y favoreció, y éstos fueron los inmigrantes considerados específicamente en la Ley de Inmigración de junio de 1831. Esta ley les concedía la naturalización inmediata, la exención del servicio militar y de impuestos directos durante diez años y una garantía de tierras con títulos de propiedad.[35] Una ley fechada el 14 de julio terminó con la prohibición del matrimonio entre los españoles y los venezolanos.[36]

34. Antonio Rodríguez Villa, *El teniente general don Pablo Morillo, primer conde de Cartagena, marqués de la Puerta*, 4 vols., Madrid, 1908-10, vol. III, p. 79.

35. Decreto, 13 de junio de 1831, Nicolás Perazzo, *La inmigración en Venezuela 1830-1850*, Caracas, 1973, pp. 121-123.

36. Rodríguez Mesa, «Los blancos pobres», pp. 170-171.

Una impresión del grado de inmigración puede obtenerse de las cifras de un año al azar. En 1843, Venezuela recibió a 2.262 inmigrantes, de los cuales 1.826 (80 por 100) eran de las islas Canarias, 374 de Alemania y 62 del resto de Europa. El total de inmigrantes en el periodo 1832-1843 fue de 10.322, de las cuales unas 8.000 eran canarios.[37] La mayoría de los canarios llegó a través del organismo de inmigración oficial y con la asistencia de fondos gubernamentales. Entraron en un país cuya estructura social no había básicamente cambiado desde la época de la colonia. Esto no era sorprendente: la independencia había aupado al poder a la elite criolla, precisamente esa clase que, bajo el régimen colonial, había refrenado a los canarios y les había negado la igualdad dentro de la sociedad venezolana.

De nuevo, por lo tanto, los canarios tuvieron que empezar desde abajo y escalar hacia estratos más altos de la sociedad. La concentración de tierras había aumentado desde la instauración de la Independencia. Las haciendas confiscadas a los realistas y las tierras públicas de la mejor clase se las quedaron los caudillos victoriosos y otros dirigentes republicanos, quienes ahora reforzaron la clase hacendada. Se ignoraron las exigencias de las clases populares y la mayor parte de la población rural fue valorada sólo como peones y obreros. Como informó un observador británico: «La verdad es que los emigrantes son deseados aquí, no tanto como colonizadores, sino como sustitutos del decaimiento gradual del trabajo esclavo».[38] Los inmigrantes canarios, por lo tanto, sólo podían esperar adquirir tierras inferiores o marginales, como en el pasado, y el camino hacia arriba era duro e inseguro. Pasarían muchos años antes de que se integraran completamente en la nación política.

37. Wilson a Aberdeen, 29 de febrero de 1844, Public Record Office, Londres, FO 80/25; Miguel Izard, *Series estadísticas para la historia de Venezuela*, Mérida, 1970, p. 61.

38. Wilson a Palmerston, 17 de agosto de 1847, PRO, FO 80/46.

5

Las raíces coloniales de la Independencia latinoamericana*

La invasión napoleónica de Portugal y España de 1807 a 1808 destruyó la unidad del mundo ibérico y dispersó a sus soberanos. La huida de los Braganzas y la caída de los Borbones dejó el gobierno desorganizado. Y dado que la metrópoli había perdido su autoridad, ¿quién gobernaba en América? ¿Y a quién debían obedecer? A medida que se disputaban la legitimidad y la lealtad, las discusiones dieron lugar a violencia y la resistencia se convirtió en revolución. Pero, si la Guerra de Independencia fue súbita y aparentemente espontánea, tenía una larga prehistoria durante la cual las economías coloniales atravesaron un periodo de auge, las sociedades desarrollaron una identidad y las ideas avanzaron a posiciones nuevas. Ahora se reclamaba autonomía en el gobierno y una economía libre. La corte portuguesa satisfizo estas expectaciones adoptándolas: mudándose temporalmente al Brasil, la propia monarquía llevó a la colonia pacíficamente hacia la independencia con su propia corona y un mínimo de transformación social. España, en cambio, luchó ferozmente por su libertad en Europa y por su imperio en América. El movimiento de independencia hispano-

* *The Colonial Roots of Latin American Independence*. Introducción a *Latin American Revolutions, 1808-1826: Old and New World Origins* (Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1994), pp. 5-38.

americano retrocedió, se reagrupó y contraatacó en dos frentes. La revolución sureña avanzó a través de las pampas desde Buenos Aires y fue llevada por el ejército de los Andes bajo las órdenes de José de San Martín hasta más allá de Chile; la revolución norteña, controlada más de cerca por España, fue dirigida por Simón Bolívar de Venezuela a Nueva Granada, de vuelta a su lugar de nacimiento y de allí a Quito y Guayaquil. Ambas ofensivas convergieron en Perú, el último baluarte de España en América, donde se ganó la independencia en la batalla de Ayacucho de 1824. En el norte, la sublevación mexicana adoptó un camino diferente: una revolución social frustrada, una acción realista prolongada y, finalmente, la independencia política. Hacia 1826, España había perdido un imperio, del que solo conservaba las dos islas de Cuba y Puerto Rico, mientras que Portugal se quedaba sin nada.

En Hispanoamérica la mayoría de los movimientos independentistas comenzaron como la rebelión de una minoría contra una minoría aun más pequeña, de criollos (españoles nacidos en América) contra peninsulares (españoles nacidos en España). Algunos criollos eran realistas y el conflicto frecuentemente asumía la apariencia de una guerra civil. Sin embargo, muchos sencillamente se quedaban en casa y esperaban hasta saber los resultados. En torno a 1800, de una población total de más de 13,5 millones, había 3,2 millones de blancos, de los cuales sólo unos 30.000 eran peninsulares. En términos demográficos, el cambio político venía con retraso, es decir, no fue un accidente de 1808. El objetivo de los revolucionarios era el autogobierno para los criollos, no necesariamente para los indios, los negros o las personas de raza mixta, los cuales constituían un 80 por 100 de la población de Hispanoamérica. El desequilibrio reflejaba cuál era la distribución de riqueza y poder. Los grupos criollos recientemente politizados de fines del periodo colonial eran indispensables para la independencia: para administrar sus instituciones, defender sus ganancias y dirigir su comercio. ¿Fueron, entonces, los criollos los autores conscientes de la independencia? Y, ¿eran los intereses criollos su «causa»?

La renovación imperial

La historia de la América criolla no fue un desierto monótono. Estuvo llena de cambio y movimiento, de ganancias y pérdidas, todas diferentes de las de la historia imperial. La inquietud criolla no se dio durante a los tres siglos de opresión, sino que más bien fue una reacción relativamente reciente a la política española. Los criollos, a finales del siglo XVIII, eran los herederos de una tradición poderosa y recordaban un tiempo, aproximadamente de 1650 a 1750, en que sus familias habían atravesado las barreras imperiales, ganado acceso a la burocracia, negociado impuestos y convertido en parte de varios grupos de interés que cuestionaban la política imperial. La participación política estaba acompañada de autonomía económica: los americanos habían desarrollado un mercado interno en auge: producían bienes agrícolas y manufacturados y los vendían de región en región en una demostración vital de autosuficiencia. Igualmente prescindieron del monopolio español para establecer una relación comercial directa con los extranjeros. De esta forma, el gobierno imperial y las relaciones económicas funcionaban mediante el compromiso y los americanos alcanzaban una especie de consenso colonial con su metrópoli. Mientras avanzaban hacia la oligarquía regional para convertirse en socios veteranos del pacto colonial, los criollos eran una prueba viviente del dicho de Montesquieu de que, aunque las Indias y España eran dos potencias bajo el mismo señor, «las Indias son la principal, mientras que España es sólo la secundaria».[1]

Unos planificadores de los Borbones capitaneados por José de Gálvez, visitador general de la Nueva España y ministro de Indias, decidieron terminar con la etapa criolla y retroceder a tiempos políticos anteriores. El objetivo era devolver a España la grandeza imperial, y las condiciones parecían las adecuadas para la recuperación. Hispanoamérica atravesó una triple expansión en el siglo XVIII: en población, minería y comercio. Aun cuando la política española favorecía el cre-

1. Barón de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, ed. Anne M. Cohlen *et al.*, Cambridge, 1989, p. 396.

cimiento, también lo explotaba para controlar la economía y aumentar los impuestos, objetivos que la metrópoli creía que exigían una administración exclusivamente española. Los americanos pronto notaron la inusual presión porque la sintieron en sus bolsillos y en la mano intransigente del Estado. La respuesta a los nuevos e inflexibles impuestos fue la oposición. Desde aproximadamente 1765, la resistencia a los impuestos fue constante y a veces violenta y, a partir de 1779, cuando España empezó a echar mano a los recursos americanos para financiar la guerra con Gran Bretaña, el desafío se acrecentó. Pero no hubo alivio. La extensión de monopolios estatales como el del tabaco y el alcohol siguió siendo un motivo de queja generalizado. En el caso del tabaco, el monopolio no sólo dañó a los consumidores, sino también a los productores, pues limitó el cultivo a áreas de alta calidad y privó a algunos pequeños agricultores de su medio de vida.[2] El aumento de los costos de la alcabala (o impuesto sobre las ventas) agobió enormemente a los campesinos y a los terratenientes, a los obreros y a los comerciantes. Las rentas públicas de México aumentaron de forma espectacular de 1750 a 1810, cuando el Estado colonial impuso niveles de impuestos y de monopolio sin precedentes, en un esfuerzo desesperado por sufragar los costos de defensa en América y conservar algunos beneficios del imperio para España. Los treinta años que siguieron a 1780 rindieron un incremento del 155 por 100 en impuestos de alcabala en comparación con los treinta años anteriores, un aumento que no se derivaba del crecimiento económico, sino de la pura extorsión fiscal.[3] La política borbónica culminó en el Decreto de Consolidación del 26 de diciembre de 1804, que ordenó la apropiación de los fondos de caridad de América y su envío a España. En México, este arbitrario expediente obligó a la Iglesia a retirar su dinero de sus acreedores y en-

2. John Leddy Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison, WI, 1978, pp. 20-26.

3. Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, «Estado borbónico y presión fiscal en la Nueva España, 1750-1821», en Antonio Annino *et al.* eds., *America Latina: Dallo Stato Coloniale allo Stato Nazione (1750-1940)*, 2 vols., Milán, 1987, vol. 1, pp. 78-97.

tregárselo al Estado, aceptando un índice de interés reducido. La transferencia afectó a los comerciantes, a los mineros y a los terratenientes, quienes súbitamente tuvieron que redimir el valor capital de sus préstamos eclesiásticos y de sus gravámenes y contemplar una vida sin fondos de inversión. El clero también sufrió pérdidas: Miguel Hidalgo, el cura de Dolores y un caudillo de rebeldes en ciernes, perdió sus dos haciendas por negarse a acatar la ley. El exceso de impuestos por sí solo no convirtió a los americanos en revolucionarios, pero promovió un clima de resentimiento y un deseo de volver a un consenso colonial o, más amenazadoramente, de avanzar a una mayor autonomía.

¿Podía la economía hispanoamericana resistir la presión? Los planificadores españoles creían que sí, si se animaba el crecimiento de la economía. Entre 1765 y 1776, desmantelaron el marco tradicional del comercio colonial, bajaron los aranceles aduaneros, abolieron el monopolio de Cádiz y Sevilla, abrieron comunicaciones libres entre los puertos de la Península, el Caribe y el continente, y autorizaron el comercio intercolonial. En 1778, se extendió «un comercio libre y protegido» entre España y América que incluiría a Buenos Aires, Chile y Perú. Hubo otro intento de reforma entre 1788 y 1796 cuando el secretario de estado, el conde de Floridablanca, llevó a cabo otra revisión del comercio libre. En 1789, Venezuela y México se integraron en el sistema, se autorizó más comercio interamericano y se redujeron los impuestos sobre el comercio colonial. El comercio libre, que sólo era «libre» para los españoles, no para los extranjeros, aumentó notablemente el tráfico y la navegación en el Atlántico español. Trajo a Hispanoamérica tanto un resurgimiento como una recesión. Durante el periodo de 1782 a 1796, el valor anual medio de las exportaciones americanas a España era más de diez veces mayor que el de 1778.[4] En México y Perú, el libre comercio promovía el crecimiento comercial y un desarrollo de la agricultura y de la minería, para satisfacción tanto de la Corona como de los criollos.[5] Los metales preciosos continuaron dominando el comercio: los rendimientos del te-

4. *Vid.* John Lynch, *Latin American Revolutions, 1808-1826: Old and New World Origins*, Norman, OK, 1994, capítulo 8.

5. *Ibid.*, capítulo 6.

soro para España de 1781 a 1804 fueron un 47 por 100 más altos que los de 1756 a 1780.[6] También se estimularon las exportaciones agrícolas: se incluyeron regiones marginales —como el Río de la Plata y Venezuela— y productos descuidados —como los bienes agropastorales— en la corriente dominante de la economía imperial. Aparecieron nuevas fronteras de colonización, especialmente en las pampas del Río de la Plata y en los valles y llanos de Venezuela, donde el crecimiento de la población y de la producción creó incipientes economías de exportación e hizo crecer la riqueza y el empleo.

¿Fue entonces la época colonial tardía una etapa dorada de crecimiento, prosperidad y reforma que aumentó las expectativas de los criollos una vez más? ¿O fue un periodo de escasez, hambre y epidemias que reveló los privilegios y monopolios de los españoles con una luz aún más deslumbradora? El punto de vista lo es todo. Los campesinos sufrieron miseria o, como mucho, una subsistencia mínima, mientras las haciendas invadían sus tierras y la inflación reducía sus verdaderos ingresos. Incluso entre las elites había tanto perdedores como vencedores, fabricantes que eran incapaces de competir junto con comerciantes y mineros que mejoraban sus ingresos. En cualquier caso, todos sabían que todavía estaban sujetos a un monopolio, privados de opciones mercantiles y dependientes de importaciones controladas por los españoles. Y, del mismo modo que estaban limitados políticamente, también estaban prácticamente excluidos del comercio con el extranjero, a diferencia del interno.

También notaron que sus propias industrias estaban sin proteger y abiertas a una competencia más libre de las importaciones europeas. ¿Destruyó esto la industria colonial y, con esto, otro legado de autonomía? En México, la producción de ropa de lana, que ya no estaba protegida del mercado mundial, era incapaz de competir con la más barata industria extranjera del algodón. A partir de 1790, la producción local fue desafiada, no sólo por el contrabando británico, sino

6. Michel Morineau, *Incroyables gazettes et fabuleux métaux. Les retours des trésors américains d'après les gazettes hollandaises (xvie-xviie siecles)*, Cambridge, 1985, pp. 417-419, 438-440.

también por los percales catalanes, que se aprovechaban del comercio libre; así, los obrajes mexicanos ya estaban decayendo antes de que sucumbieran a una conmoción aún mayor durante los años de la revolución.[7]

Los obrajes de Cuzco, por otro lado, que producían ropa de lana para los mercados coloniales, eran víctimas de las nuevas condiciones comerciales, más que de las importaciones únicamente. La competencia de otras formas de producción colonial como la manufactura textil doméstica en los chorrillos significaba que la industria del Perú estaba en transformación, no declinando. En Nueva Granada, la industria textil de Socorro sobrevivió y pudo mantener una elevada población de artesanos. También en el Río de la Plata la producción textil del interior consiguió ajustarse a la nueva competencia. Sin embargo, los americanos eran probablemente más conscientes de las decisiones políticas que de las tendencias económicas a largo plazo, y sabían que la política española seguía siendo implacablemente hostil a la industria colonial, algunas veces de modo efectivo, otras no. En el Perú, el virrey Francisco Gil de Taboado advirtió al gobierno que las fábricas locales sobrevivían gracias a la falta de competencia de las manufacturas europeas y dañaban los intereses españoles: «Un comercio muy protegido es quien únicamente puede aniquilarlas».[8] Después de 1796, cuando la guerra con Gran Bretaña impuso el bloqueo, fue la industria colonial la que disfrutó de una especie de protección, pero esto fue superado por el contrabando y el comercio neutral que reavivaron la competencia europea.

Fuera cual fuera el destino de la industria, la agricultura ambicionaba más salidas de exportación de las que España permitía. A Améri-

7. Richard J. Salvucci, *Textiles and Capitalism in Mexico: An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*, Princeton, NJ, 1987, pp. 153-60.

8. Sobre la supervivencia de la industria, *vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, cap. 6 y también John R. Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane, eds., *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, Baton Rouge y Londres, 1990, pp. 160-162, 172-173. Acerca de la política española, *vid.* Gil de Taboada a Pedro Lerena, 5 de mayo de 1791, *Colección documental de la independencia del Perú*, 30 vols., Lima, 1971-1972, vol. XXII, 1, pp. 23-24.

ca se le negó acceso directo a los mercados internacionales, se le forzó a comerciar sólo con España y se le privó de un estímulo comercial para la producción. En Venezuela, los terratenientes criollos, productores de cacao, índigo y cueros, criticaron a los monopolistas españoles —y a sus asociados venezolanos—, que controlaban el comercio de importación y exportación y tenían reputación de pagar poco por las exportaciones y cobrar mucho por las importaciones. El intendente de Caracas, José Ábalos, concluyó que «si S.M. no les concede o les dilata el libre comercio sobre que suspiran no puede contar sobre la fidelidad de estos vasallos».[9] En 1781, la Compañía de Caracas perdió su contrato y, en 1789, el comercio libre se extendió a Venezuela. No obstante, la comercializada agricultura de productos tales como el cacao y los cueros, al tener poco mercado dentro de la colonia, todavía dependía de las salidas de exportación, muchas de ellas en manos de extranjeros y fuera del control de la oligarquía colonial. En la década de 1790, las exportaciones de cacao cayeron en picado debido al descenso de la demanda mexicana y a la incapacidad de España de absorber el excedente.[10] Por eso, los hacendados de Caracas empezaron a sustituir el cacao por el café. Todavía exigieron más comercio con los extranjeros y, de 1797 a 1798, denunciaron a los monopolistas tachándolos de «opresores», atacaron la idea de que el comercio existiera «para sólo el beneficio de la metrópoli» y se rebelaron contra lo que llamaban «el espíritu de monopolio de que están animados, aquel mismo bajo el cual ha estado encadenada, ha gemido y gime tristemente esta Provincia».[11] Todas estas protestas no deben tomarse al pie de la letra. En 1797, la mayoría de los productores y exportadores de Venezuela favorecieron el libre comercio, más allá del autorizado comercio

9. Citado por Eduardo Arcila Farias, *Economía colonial de Venezuela*, México, 1946, pp. 315-319.

10. Miguel Izard, «Venezuela: Tráfico mercantil, secesionismo político e insurgencias populares», en Reinhard Liehr, ed., *América Latina en la época de Simón Bolívar*, Berlín, 1989, pp. 207-225.

11. Citado por Arcila Farias, *Economía colonial de Venezuela*, pp. 368-369; *vid.* también P. Michael McKinley, *Pre-Revolutionary Caracas: Politics, Economy, and Society, 1777-1811*, Cambridge, 1985, pp. 130-135.

neutral. Tenían miedo porque los monopolistas estaban intentando restablecer la situación anterior. Pero esto no sucedió. De hecho, el monopolio estaba extinto, exterminado por la guerra con Gran Bretaña y la desaparición de los monopolistas. La elite de Caracas estaba acostumbrada a ajustarse a las circunstancias y a sobrevivir a las crisis económicas: entre 1797 y1808 estaban nerviosos, pero probablemente estaban más preocupados por el orden social que por la supervivencia económica.

El Río de la Plata, como Venezuela, experimentó su primer desarrollo económico en el siglo dieciocho, cuando surgió un incipiente interés en el ganado, que respondía al comercio libre y estaba listo para aumentar la exportación de cueros a Europa y de carne salada a Brasil y a Cuba. A partir de 1778, las casas de comercio de Cádiz con capital y contactos se aseguraron un firme control del comercio de Buenos Aires y se interpusieron entre el Río de la Plata y Europa. Sin embargo, en la década de 1790, éstas fueron desafiadas por los comerciantes porteños independientes, quienes obtuvieron concesiones de esclavos y, con éstas, permiso para exportar cueros. Emplearon capital y transporte y ofrecieron mejores precios por los cueros que los mercaderes de Cádiz, con lo que liberaron a los estancieros del dominio del monopolio.[12] La estancia normal era un rancho de ganado de tamaño pequeño o mediano, la inversión de capital era baja y el estilo de vida de su propietario era austero.[13] Los estancieros no eran todavía una elite política, pero formaban un tercer grupo de presión, aliado de los comerciantes criollos en contra de los monopolistas españoles. Estos intereses porteños tenían sus portavoces en Manuel Belgrano, Hipólito Vieytes y Manuel José Lavardén. Belgrano era el secretario del consulado, que él convirtió en un foco de ideas nuevas.[14] Lavardén

12. Susan Migden Socolow, *The Merchants of Buenos Aires, 1778-1810: Family and Commerce*, Cambridge, 1978, pp. 54-70, 124-135.

13. Carlos A. Mayo, «Landed but not Powerful: The Colonial Estancieros of Buenos Aires (1750-1810)», *Hispanic American Historical Review*, vol. 71 (1991), pp. 761-779.

14. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 22.

—hijo de un oficial colonial, hombre de letras y estanciero de éxito— redujo las demandas económicas de los reformadores porteños a cuatro libertades: la de comerciar directamente con todos los países y obtener productos de importación de la fuente más barata; la de poseer una marina mercante independiente; la de exportar los productos del país sin restricciones, y la de extender el ganado y la agricultura por medio de una distribución de la tierra hecha con la condición de que el beneficiado trabajara la concesión.[15]

Los intereses económicos de América no eran tan coherentes como sugiere este programa. Hubo conflictos entre las diferentes colonias y dentro de ellas cuando las fuerzas mercantiles chocaron con grupos protegidos. La independencia era más que un simple movimiento en busca de comercio libre. Ya se habían ganado muchas libertades: la mayor expansión del comercio libre de 1778 a 1789, la extensión gradual de un comercio de esclavos más libre a partir de 1789 y un permiso para comerciar con colonias extranjeras otorgado en 1795. Concesiones como éstas hicieron que el argumento económico pareciera menos urgente, aunque no menos relevante. Los americanos habían experimentado las posibilidades de crecimiento económico dentro de un marco imperial durante los años de la prosperidad del comercio que se produjo entre 1776 y 1796. Ahora, en una época de guerra atlántica, el mundo imperial español estaba desmoronándose: mientras que las rutas comerciales habían sido bloqueadas por la marina inglesa, los intrusos iban y venían a su antojo.[16]

En el transcurso de 1797, unos puertos americanos —La Habana, Cartagena, La Guaira y Buenos Aires—, con la complicidad de oficiales locales, comerciaron directamente con puertos extranjeros. España reaccionó ofreciendo un comercio legal y gravado con altos impuestos con Hispanoamérica por medio de embarcaciones neutrales, aunque con la obligación de que regresaran a España. Esta condición no pudo ob-

15. Manuel José de Lavardén, *Nuevo aspecto del comercio en el Río de la Plata*, ed. Enrique Wedovoy, Buenos Aires, 1955, pp. 130, 132 y 185.

16. John R. Fisher, *Trade, War and Revolution: Exports from Spain to Spanish America, 1797-1820*, Liverpool, 1992, pp. 54-62.

servarse a causa del bloqueo y, en los años siguientes, el comercio fue libre y, para los barcos de Estados Unidos, prácticamente ilimitado. Bajo la presión de los monopolistas de Cádiz, el gobierno español revocó la concesión de 1799, pero esto fue otro golpe a la autoridad imperial, porque se descubrió que no se podía llevar a cabo la revocación. Para retener un lugar para sí misma y obtener ingresos, España se vio obligada a vender licencias a varias compañías europeas y norteamericanas y a individuos españoles para comerciar con Veracruz, La Habana, Venezuela y el Río de la Plata, y los cargos eran frecuentemente de manufacturas británicas. En 1805, se autorizó de nuevo el comercio neutral, esta vez sin la obligación de que regresara a España, y pareció que los hispanoamericanos por fin tenían una salida al mercado mundial, prescindiendo de su propia metrópoli. En 1807, España no recibió ni un solo envío del tesoro americano y, según todas las apariencias, ya no era una potencia atlántica.[17] Sin embargo, los españoles no cejaron en su empeño: los hispanoamericanos sabían, como quedó confirmado por experiencia en 1810, que por poco realistas que fueran estas concesiones, los monopolistas de Cádiz nunca concederían un comercio libre completo y que la Corona nunca lo otorgaría. Sólo la independencia podía destruir el monopolio.

La deconstrucción del Estado criollo

El conflicto de los intereses económicos no seguía exactamente las líneas de separación social entre los peninsulares y los criollos. Algunos criollos estaban asociados con los monopolistas; otros buscaban alianzas con funcionarios imperiales. No obstante, hubo un vago alineamiento de la sociedad según los intereses, los cuales fueron uno de los ingredientes de la dicotomía hispano-criolla. Varias autoridades americanas estaban convencidas de que el conflicto entre los españoles y los criollos fue la causa de la revolución. Lucas Alamán, hombre

17. Antonio García-Baquero González, *Comercio colonial y guerras revolucionarias*, Sevilla, 1972, pp. 182-183.

de estado e historiador mexicano, lo afirmó explícitamente.[18] También lo dijo Miguel de Lardizábal y Uribe, un criollo mexicano ultraconservador que se convirtió en un ministro de Indias de Fernando VII en 1814. Él atribuyó la insurrección a la rivalidad entre los gachupines (o europeos) y los criollos: aunque la nobleza mexicana era leal —afirmó—, los mercaderes y artesanos criollos nacidos en la clase baja eran revolucionarios. Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, no estaba de acuerdo y afirmó que «no es ésta una diferencia entre hermanos», sino un deseo de independencia que se originó entre los que estaban seguros de que España estaba acabada y querían ocupar el espacio vacante.[19]

La rivalidad entre los criollos y los peninsulares era un hecho de la vida colonial. En muchas partes de América, los criollos se habían convertido en elites poderosas de terratenientes, funcionarios y miembros del cabildo, los cuales se aprovecharon más tarde de la expansión comercial que tuvo lugar bajo los Borbones para mejorar su producción y sus expectativas. Sin embargo, el crecimiento también trajo a las colonias más recaudadores de impuestos y nuevos inmigrantes: vascos, catalanes, canarios y otros de familias pobres, pero ambiciosas, que a menudo se mudaban a América para dedicarse al comercio. En Venezuela, había una separación entre los hacendados criollos y los comerciantes peninsulares, sin duda exagerada por la propaganda rival de la época, pero, sin embargo, no menos verdadera. En Buenos Aires, la misma comunidad mercantil se dividió en dos a lo largo de la línea hispano-criolla, ofreciendo los criollos mejores precios a los rancheros locales, exigiendo libertad de comercio con todos los países y, en 1809, pidiendo con vehemencia que abrieran Buenos Aires al comercio británico. La animosidad de los porteños hacia los peninsulares puede apreciarse en las palabras de Mariano Moreno, abogado radical y activista político, escritas después de que la Revolución de Mayo se hubiese desembarazado de toda pretensión:

18. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, cap. 28.

19. Manuel Ferrer Muñoz, «Guerra civil en Nueva España (1810-1815)», *Anua rio de Estudios Americanos*, vol. 48 (1991), pp. 391-434, esp. 394-395.

> El español europeo que pisaba en ellas [estas tierras] era noble desde su ingreso, rico a los pocos años de residencia, dueño de los empleos y con todo el ascendiente que da sobre los que obedecen, la prepotencia de hombres que mandan lejos de sus hogares ... y aunque se reconocen sin patria, sin apoyo, sin parientes y enteramente sujetos al arbitrio de los que se complacen de ser sus hermanos, les gritan todavía con desprecio: americanos, alejaos de nosotros, resistimos vuestra igualdad, nos degradaríamos con ella, pues la naturaleza os ha criado para vegetar en la obscuridad y abatimiento.[20]

La nueva oleada de peninsulares que llegaron después de 1760 invadieron el espacio político de los criollos, así como su posición económica. La política de los Borbones tardíos consistió en aumentar el poder del Estado y aplicar a América un control imperial más estrecho. Presionaron al clero, limitaron sus fueros, expulsaron a los jesuitas, extendieron y elevaron los impuestos y degradaron a los criollos. Esto significó una inversión de las tendencias anteriores y quitó a los americanos avances que ya habían obtenido. De este modo, la gran época de América criolla, cuando las elites locales compraron oficios en el tesoro, en la audiencia y en otras instituciones, y se aseguraron un papel aparentemente permanente en la administración colonial, fue sustituida a partir de 1760 por un nuevo orden en que el gobierno de Carlos III empezó a reducir la participación criolla y a restaurar la supremacía española. Los altos cargos en las audiencias, el ejército, el tesoro y la Iglesia se concedían ahora casi exclusivamente a peninsulares, al mismo tiempo que las nuevas oportunidades en el comercio transatlántico se convertían en su terreno exclusivo.

Alexander von Humboldt sugirió que el prejuicio contra los criollos no era una política de desconfianza, sino una cuestión de dinero, ya que la Corona se beneficiaba de la venta de cargos y los españoles, de los frutos del imperio.[21] De hecho, había un fuerte componente de des-

20. *Gaceta de Buenos Aires* (25 de septiembre de 1810), en Noemi Goldman, *Historia y lenguaje: Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, 1992, pp. 33-34, 80.

21. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 25. Para una perspectiva moderna y diferente, *vid.* Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *From Impotence to Authority: The Spanish Crown and the American Audiencias, 1687-1808*, Columbia, MO, 1977, pp. 10-11, 74-75, 104-106.

confianza, así como también la convicción de que había llegado la hora de devolver Hispanoamérica a España. La antipatía de José de Gálvez por los criollos no era simplemente una fobia personal, sino que representaba un importante cambio en la política. Juan Pablo Viscardo, el exiliado jesuita y defensor de la independencia, culpó a Gálvez, pero, sobre todo, al sistema. Como observador directo de las tendencias políticas en el Perú, atestiguó el hecho de que los Borbones habían pasado del consenso a la confrontación, ofendido a la elite criolla y, a la larga, arrastrado a los peruanos a luchar por su independencia. «Desde el siglo XVII, se otorgó a los criollos puestos importantes como los de eclesiásticos, funcionarios y militares, tanto en España como en América.» No obstante, España ahora había invertido su política y otorgaba preferencia a los españoles peninsulares, «con la exclusión permanente de aquellos que eran los únicos que conocían su propio país, cuyo interés individual está estrechamente unido a éste y que tienen el sublime y único derecho a mantener su bienestar». Concluyó afirmando que «el Nuevo Mundo español se ha convertido en una inmensa prisión para sus propios habitantes y, en ésta, sólo los agentes del despotismo y del monopolio tienen la libertad de entrar y salir de ella».[22]

La cronología del cambio no fue la misma para todas las regiones. En Venezuela, la producción y exportación de cacao creó una economía próspera y una elite regional, que fueron en gran parte ignoradas por la Corona en el siglo XVII y a principios del siglo XVIII y que encontraron su metrópoli económica más en México que en España. No obstante, a partir de 1730, la Corona comenzó a observar más de cerca a Venezuela como fuente de rentas públicas para España y de cacao para Europa. El agente del cambio fue la Compañía de Caracas, una empresa vasca que recibió un monopolio del comercio e, indirectamente, de la administración. Esta agresiva y nueva política comercial, que limitaba los ingresos de los cosecheros inmigrantes que luchaban

22. *Esquisse Politique*, p. 236, y *La Paix et le bonheur*, pp. 332-333, en Merle E. Simmons, *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Precursor de la independencia hispanoamericana*, Caracas, 1983.

por subsistir e, incluso, de la elite tradicional, fue un atentado a los intereses locales y provocó una rebelión popular en 1749. Ésta fue rápidamente sometida y, entonces, Caracas tuvo que aguantar una serie de gobernadores militares, un aumento de los impuestos y una mayor presencia imperial que la que habían padecido anteriormente. Se ofrecieron acciones en la reformada Compañía de Caracas a los miembros más importantes de la elite, un paliativo para asegurarse de su colaboración y separarlos de sus inferiores. Así, el nuevo imperialismo tuvo su primera aplicación práctica en Venezuela. El modelo de crecimiento regional de Caracas, la autonomía de su elite y la reacción imperial proporcionaron quizás la evidencia más temprana de la gran separación existente en la historia colonial entre el Estado criollo y el borbónico y entre el compromiso y el absolutismo. Esta división puede situarse en los años que precedieron y siguieron a 1750.[23]

En México, la ruptura llegó con la visita llevada a cabo por José de Gálvez entre 1765 y 1771, cuando se aplicaron o concibieron por primera vez muchos de los cambios económicos, fiscales o administrativos que, como ministro de Indias, Gálvez impondría posteriormente en toda América. Cuando los criollos se quejaron de su destitución y de la elevación de sus impuestos, se les dijo que México había obtenido ventajas de la nueva política. Sin embargo, incluso el boom de la minería promovida por el gobierno reveló verdades difíciles de asumir. La minería generó tres cosas que se oponían potencialmente entre ellas: ganancias criollas, impuestos del gobierno e inflación. La plata pagaba no sólo por las importaciones de lujo, sino también por los impuestos mexicanos en el sistema imperial. Los criollos podían ver que la minería no sólo estimulaba el crecimiento, sino que también inducía al Estado colonial a sacar más dinero de su economía por medio de un aumento de los impuestos, beneficios del monopolio y préstamos de guerra. No obstante, si no hubieran hecho eso, las presiones de la inflación podrían haber sido intolerables. Las elites mexicanas no tenían necesariamente respuestas a estos dilemas, pero, desde una perspecti-

23. Robert J. Ferry, *The Colonial Elite of Early Caracas: Formation and Crisis, 1567-1767*, Berkeley y Los Ángeles, CA, 1989, pp. 241-245, 253-254.

va de riqueza, querían poder y, con éste, la posibilidad de controlar los nombramientos, los impuestos y los pagos a España y a las Américas. Las protestas no llegaron a ningún lado y el gobierno colonial siguió siendo un misterio para ellos. Cuando, en los años posteriores a 1810, México recayó en la revolución y la contrarrevolución, la industria minera fue una de sus primeras víctimas. Mientras la explosión de la plata llegaba a su fin, también lo hizo la creencia en la eficacia del Estado colonial.

En el Perú, las modificaciones financieras, comerciales y administrativas introducidas durante las visitas de José Antonio de Areche y Jorge Escobedo (1777-1785) —cuando se aplicó la nueva fórmula de los monopolios reales, los incrementos de los impuestos y el reforzamiento de los organismos— produjeron resultados positivos, especialmente para España. El comercio legal se expandió, la producción minera mejoró y, después de la introducción del sistema de intendencias en 1784, las rentas públicas reales aumentaron. No obstante, hubo protestas: los hacendados y los obrajeros locales se opusieron a pagar alcabalas más altas y a los criollos les molestó el nuevo favoritismo hacia los titulares de cargos peninsulares.[24] La resistencia llegó a rebelión entre 1780 y 1783: primero, criolla; luego, india. Ésta fue la línea que en el Perú marcó la separación entre el consenso tradicional y el nuevo colonialismo. El Estado colonial se recuperó y renovó los instrumentos de control para mantener fiel al Perú hasta el final del siglo. Cuando, de 1810 a 1814, aparecieron movimientos radicales en el contexto de la independencia americana, la elite de Lima se mantuvo a distancia, temerosa del carácter de estos movimientos regionales e indígenas.

La conversión desde el compromiso al control no cortó por lo sano. Hispanoamérica todavía exhibía rasgos del carácter que adquirió en la época del consenso. Por eso perduraron las costumbres económicas, reapareció el comercio de contrabando y continuaron las negociaciones. Mientras los viejos hábitos sobrevivieron de una época a la otra, también lo hicieron los recuerdos de un tiempo diferente.

24. Scarlett O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*, Colonia, 1985, p. 241.

En 1772, el virrey Pedro Messía de la Cerda advirtió a su sucesor en Nueva Granada que a menudo era necesario doblarse ante las circunstancias:

> La obediencia de los habitadores no tiene otro apoyo en este Reino, á excepción de las plazas de armas, que la libre voluntad y arbitrio con que ejecutan lo que se les ordena, pues siempre que falte su beneplácito no hay fuerza, armas ni facultades para que los superiores se hagan respetar y obedecer; por cuya causa es muy arriesgado el mando y sobremanera contingente el buen éxito de las providencias....[25]

No obstante, el visitador general, Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, no tenía tales dudas, e impuso el nuevo sistema, no por medio de discusiones, sino de mandatos, reemplazando a los titulares de cargos criollos por españoles, reorganizando la recaudación de las rentas públicas y aumentando los impuestos y los precios del monopolio real. Tuvo que huir para salvar su pellejo en 1781, cuando el resentimiento generó una rebelión, pero el Estado colonial recobró su autoridad por medio de una mezcla de reconciliación y coerción. Si los virreyes nunca superaron la desobediencia o eliminaron el contrabando completamente, eso fue en parte porque no esperaban demasiado de Nueva Granada como fuente de rentas públicas y de comercio.

El Río de la Plata, sin embargo, era demasiado importante como para pasarlo por alto. Este nuevo virreinato se convirtió pronto en un modelo del nuevo imperio. Buenos Aires ofrecía una ventaja estratégica importante para el imperio español, pues España estaba preocupada por el creciente poder de Gran Bretaña en las Américas, su invasión de las posiciones territoriales y comerciales españolas y su nuevo interés en los mares del sur. Como indicó Pedro de Cevallos, el primer virrey de la colonia, el Río de la Plata es «el verdadero y único antemural de esta América a cuyo fomento se ha de orientar todo el empeño ... por ser el único punto donde subsistirá o por donde deberá per-

25. Eduardo Posada y P. M. Ibáñez, eds., *Relaciones de mando. Memorias presentadas por los gobernantes del Nuevo Reino de Granada*, Biblioteca de Historia Nacional, vol. 8, Bogotá, 1910, p. 113.

derse la América meridional».[26] La llegada de más burócratas, oficiales militares y eclesiásticos aumentó la presencia española en Buenos Aires y agudizó la separación entre peninsulares y criollos. Anteriormente, el papel estratégico secundario del puerto había disminuido la necesidad de controles imperiales: los criollos del cabildo manejaban muchos asuntos de administración rutinaria, mientras que los gobernadores y los oficiales españoles eran agentes de la inercia y no del cambio. Sin embargo, el establecimiento del virreinato y el nombramiento de intendentes terminó con la época criolla. Mientras los jueces, intendentes, comandantes y oficinistas usurpaban los mejores puestos, los criollos tuvieron que conformarse con cargos de menor importancia. El efecto de la innovación borbónica en Buenos Aires fue el de aumentar el poder del Estado colonial —ahora inconfundiblemente un Estado español— para recordar a los criollos su condición colonial y hacerles más conscientes de que eran diferentes de los peninsulares. De los 11 virreyes que hubo entre 1776 y 1810, sólo uno, Juan José de Vertiz, era americano, aunque no del Río de la Plata. De los 35 ministros de la audiencia de Buenos Aires que hubo de 1783 a 1810, 26 habían nacido en España, seis eran criollos de otras partes de América y sólo tres eran criollos de Buenos Aires.[27] Ningún natural del Río de la Plata consiguió obtener un cargo real confirmado como intendente en el virreinato. La burocracia de Buenos Aires estaba dominada por peninsulares: en el periodo de 1776 a 1810, éstos ocupaban un 64 por 100 de los cargos; los oriundos de Buenos Aires, un 29 por 100; y otros americanos, un 7 por 100.[28]

Hacia 1810, Buenos Aires poseía un partido español y uno revolucionario. El partido español estaba formado por funcionarios peninsulares y comerciantes de monopolio, pero también incluía a algunos mercaderes criollos que se aprovechaban de los vínculos comerciales

26. Citado por Guillermo Céspedes del Castillo, *Lima y Buenos Aires. Repercusiones económicas y políticas de la creación del virreinato del Plata*, Sevilla, 1947, p. 123.

27. Burkholder y Chandler, *From Impotence to Authority*, pp. 190-191.

28. Susan Migden Socolow, *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: Amor al Real Servicio*, Durham, NC, 1987, p. 132.

con España. El partido revolucionario estaba compuesto por burócratas y militares criollos que criticaban al gobierno español, comerciantes criollos que se especializaban en comercios neutrales y otros comercios no monopolizados, mercaderes al por menor y unos pocos comerciantes españoles con semejantes intereses de exportación. Es decir, la separación entre mercaderes privilegiados y menores, entre la burocracia mayor y la menor, era también, aunque no completamente, una división entre españoles y criollos. A veces se afirma que las raíces de la Independencia se hallan en los intereses económicos y las percepciones sociales, o en la división ideológica entre los conformistas y los disidentes, más que en una simple dicotomía hispano-criolla. No obstante, los americanos se estaban haciendo conscientes de su identidad e intereses y de que éstos eran distintos de los españoles. El virreinato trajo la era del absolutismo a Buenos Aires: proporcionó una nueva burocracia, más comercio y una mejora de la infraestructura. Sin embargo, también aportó una mayor carga gubernamental, más explotación y una política más autoritaria. ¿Trajo también un *mejor* gobierno?

Los resultados del nuevo imperialismo no fueron uniformes a lo largo de las Américas. Aún había funcionarios que se relacionaban localmente, más ejemplos de redes de interés e indicios continuados de nepotismo, ineficacia e, incluso, corrupción. Por todas partes, las nuevas instituciones chocaban con las antiguas y los desacuerdos entre los españoles se acentuaban. En México, donde la riqueza estaba en juego, la Corona vigilaba estrechamente la nueva administración. En Chile, donde los recursos eran menos obvios, la burocracia fue un aliado —o, incluso, un cautivo— de la elite local, y la Corona no pareció preocuparse por ello. En Buenos Aires, donde el gobierno y la sociedad anteriores al virreinato habían sido débiles, la nueva burocracia creció aislada de la presión local, pero también, durante la crisis de 1810, del apoyo local.[29] En general, la Corona consiguió una administración

29. Linda K. Salvucci, «Costumbres viejas "hombres nuevos": José de Gálvez y la burocracia fiscal novohispana, 1754-1800», *Historia Mexicana*, vol. 33 (1983), pp. 224-64; Jacques A. Barbier, *Reform and Politics in Bourbon Chile, 1755-1796*, Ottawa, 1980, pp. 75, 190-194; Socolow, *The Bureaucrats of Buenos Aires*, pp. 262-264.

más profesional, menos ligada a los intereses locales, y un instrumento más fuerte de control imperial. Sin embargo, el precio fue alto: la frustración entre los americanos aumentó mientras se ignoraban sus reclamaciones, se le negaban sus expectativas y la nueva política perturbaba aún más el equilibrio de intereses en que había descansado tradicionalmente el gobierno colonial. Parecía que los valores morales decaían. En 1804, la consolidación de la riqueza eclesiástica y su envío a España, el epítome de la extorsión fiscal en las últimas décadas del imperio, era administrado en México por un virrey corrupto que amasó una fortuna en la operación. En su Declaración de 1771, Antonio Joaquín de Rivadeneira había insinuado vehementemente que los funcionarios peninsulares estaban corrompidos.[30] Simón Bolívar no lo puso en duda. Así, en las décadas que siguieron a 1750, los hispanoamericanos vieron que los avances que les habían costado tanto habían sido revocados por un nuevo Estado colonial que era más despótico que su predecesor, pero no más respetado. Este gobierno no prestó oídos a las peticiones: ninguna recibió una respuesta favorable, y su único resultado fue el de subrayar la inutilidad de las protestas. Según la clásica teoría de De Tocqueville, no es cuando las condiciones se están deteriorando, sino cuando están mejorando que una sociedad cae en la revolución. Hispanoamérica demuestra una verdad diferente: es más probable que una sociedad acepte la ausencia de derechos que nunca ha experimentado que la pérdida de derechos que ya había disfrutado. Si esto es cierto y el historiador quiere personalizar los acontecimientos, entonces José de Gálvez fue el autor de las revoluciones hispanoamericanas, tal como lo creían muchos españoles en esa época. No obstante, la historia es más complicada.

La defensa imperial

La desamericanización del Estado colonial no se aplicaba completamente a su brazo militar. De 1800 a 1810, el ejército de América es-

30. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 3.

taba dominado por oficiales criollos, que constituían el 60 por 100 del cuerpo de veteranos.[31] Éste era el ejército regular. El viraje del poder se notó aun más en la milicia. España había acumulado más imperio del que podía defender, y dependía de las milicias coloniales para la defensa imperial y la seguridad interna. A partir de 1763, después de la derrota en la Guerra de los Siete Años, estas milicias fueron ampliadas, reorganizadas y dotadas de privilegios. Para favorecer el reclutamiento, se permitió entrar en el servicio militar no sólo a los criollos, sino también a las razas mixtas, y a éstas también se les garantizó el privilegio del fuero militar.[32] Más del 90 por 100 de los oficiales de las milicias habían nacido en América y eran hijos de familias de comerciantes y de terratenientes; prácticamente todos los soldados eran americanos. De este modo, España creó uno de los principales instrumentos donde las elites americanas conservaron alguna influencia en las últimas décadas del imperio.

¿Comprometió España su seguridad al confiar la defensa de América a los americanos? ¿Armó el nuevo imperio a posibles rebeldes? Las pruebas son diversas, aunque sugieren que las autoridades españolas estaban suficientemente preocupadas como para tomar medidas, aunque sin éxito, para detener el proceso de americanización. En Nueva Granada y en Perú, las elites llegaron a dominar a las fuerzas armadas coloniales después de 1750, aunque con resultados distintos. En 1781, los comuneros de Nueva Granada se apropiaron del sistema de milicias para organizar el ejército rebelde, con lo que la Corona tuvo que emplear el ejército regular para reafirmar su control. La milicia siguió siendo el bastión tradicional de la clase alta terrateniente y de los comerciantes urbanos, pero la Corona redujo la fuerza de la milicia y renovó su cuerpo de oficiales, por lo menos en Bogotá, para asegurar el predominio de los peninsulares. En Perú, aunque las autoridades trataron de extender las reformas y la juris-

31. Juan Marchena Fernández, «The Social World of the Military in Peru and New Granada: The Colonial Oligarchies in Conflict, 1750-1810», en Fisher, Kuethe y McFarlane, *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, pp. 54-95.

32. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 4.

dicción reales tras la rebelión de Túpac Amaru, todavía necesitaban a los hacendados de la sierra y a sus peones milicianos para mantener la paz en los Andes, mientras éstos, por su parte, reclamaban privilegios y el apoyo de la Corona. En otras partes, el cuerpo de oficiales del ejército regular, aunque inicialmente dominado por europeos, también sucumbió a las mayorías americanas, mientras que los poderosos criollos desplegaban su influencia económica y política para asegurar empleos para sus hijos. Inevitablemente, hacia 1810, tanto los soldados como los milicianos respondieron a las necesidades locales en vez de a las imperiales. En Perú, los dos coincidieron: los conservadores de la sierra apoyaron al ejército real con hombres y dinero en los años que siguieron a 1810, temerosos de una movilización popular. Sin embargo, la Corona iba a ser menos afortunada en otras áreas, en las que las fuerzas militares locales que había creado se volvían a menudo contra España. La americanización de los militares, por lo tanto, tuvo consecuencias diversas según el lugar y la gente. En el norte de Sudamérica y en el Río de la Plata, España pronto —o relativamente pronto— perdió su ejército y su control militar. En México y Perú, el ejército español dominado por los criollos permaneció leal durante más de una década, a falta de una seguridad alternativa.

Protestas populares

Dado el número de los criollos existente y la intensidad de su resentimiento, ¿por qué no formaron un movimiento, un partido o una oposición? En primer lugar, no había instituciones distintas de la burocracia donde pudieran reunirse y discutir. Es cierto que los cabildos representaban los intereses criollos y que, desde 1782, los intendentes los animaron a representar un papel más activo en el gobierno local. Desde luego, no se mantenían callados en asuntos de política pública, pero eran pequeños y de carácter no totalmente electivo, y continuaron siendo, por lo menos hasta 1810, organismos administrativos en vez de asambleas políticas. En segundo lugar, hasta cierto

punto, hubo una fusión de criollos y peninsulares para formar una clase dirigente blanca, unida en sus actividades económicas y posicionada en contra de los sectores populares. Perú proporciona un ejemplo. En la segunda mitad del siglo XVIII, nuevos inmigrantes se mudaron a Lima y se integraron con éxito en su vida comercial: pronto dominaron el comercio del Atlántico y del Pacífico y, en connivencia con los oficiales españoles, establecieron su control sobre el mercado interno. Tal fue su dominio que no se opusieron a invitar a los peruanos que reunieran los requisitos necesarios a que se unieran a ellos y, de este modo, la elite de Lima se unió contra los indios y los negros y a favor de España.[33] No obstante, sería erróneo imaginar que todos los criollos pertenecían a la elite: podían ser pobres, tradicionalistas o carecer de propiedad; constituían un grupo amorfo consciente tanto de sus fracasos como de sus éxitos. Finalmente, al tener plena conciencia de su propia inferioridad numérica respecto a indios, negros y mestizos, los criollos nunca bajaron la guardia ante los sectores populares.

En algunas partes de Hispanoamérica, la revolución de los esclavos se temía tanto que los criollos no se atrevían a abandonar la protección del gobierno imperial y romper las relaciones con los blancos dominantes a menos que fuera una alternativa viable: ésta fue una de las razones por las que Cuba no apoyó la causa de la independencia en este momento. Sin embargo, los criollos no se sentían completamente seguros con la política borbónica. El gobierno parecía aceptar cierta movilidad social y los oficiales españoles, a diferencia de los criollos, no tuvieron que pasar toda su vida dentro de la sociedad colonial. Por eso se permitió a los pardos (los mulatos) entrar en la milicia. También podían adquirir blancura legal comprando «cédulas de gracias al sacar». Con la ley del 10 de febrero de 1795, se ofrecía a los pardos la exención de la condición de infame: los solicitantes que la conseguían obtenían autorización para recibir una educación, casarse con blancos, sostener cargos públicos y entrar en el sacerdocio. De este modo, el

33. Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y plebe, Lima, 1760-1830*, Lima, 1984, pp. 78-96.

gobierno imperial reconocía el crecimiento de la población parda e intentaba mitigar las formas más flagrantes de discriminación. La concesión no tuvo gran resonancia en las colonias: los blancos permanecieron indiferentes; los pardos, apáticos, y los funcionarios, poco entusiastas. No obstante, en Caracas, algunos blancos reaccionaron con acritud.[34] Por todas las Américas, en Nueva Granada, el Río de la Plata y Venezuela, el aumento numérico de las castas (negros, mestizos y mulatos), junto con la creciente movilidad social, alarmó a los blancos e inculcó en ellos una nueva conciencia de raza y una determinación de preservar la discriminación.

En otras partes de Hispanoamérica, la tensión racial adoptó la forma de confrontación directa entre las elites blancas y las masas indias, y en este caso los criollos también buscaron sus propias defensas. En el Perú, los criollos no tenían motivos para dudar de que España quisiera mantener subordinados a los indios y apoyar el control criollo de la vida social y económica en los Andes. No obstante, existían cuestiones sin resolver. ¿Tenía el Estado colonial la capacidad de contener el descontento indio? ¿Estaban las nuevas formas de explotación acompañadas de niveles apropiados de seguridad? Después de la gran rebelión de Túpac Amaru, cuando las milicias dirigidas por criollos actuaron en defensa del orden existente, se dieron cuenta del modo en que se abolieron los repartos (venta obligatoria de productos a los indios), se redujeron las milicias y los funcionarios peninsulares intentaron aplicar los sentimientos proindios de la ordenanza de los intendentes. Los criollos de la sierra eran parte interesada en la lucha que se estableció a continuación entre los reformadores españoles y los funcionarios locales para controlar la economía india.[35] En México, la situación también era explosiva y los blancos fueron siempre conscientes de que el resentimiento de los indios y de las castas podía estallar en cualquier momento. Aquí también volvió

34. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 15 y McKinley, *Pre-Revolutionary Caracas*, pp. 116-119.

35. John R. Fisher, *Government and Society in Colonial Peru: The Intendant System, 1784-1814*, Londres, 1970, pp. 87-99.

el reparto, justificado por los intereses coloniales como la única forma de hacer que los indios trabajaran y consumieran. Tradicionalmente, la elite confiaba en que España les defendería: los dueños de propiedades dependían de las autoridades españolas en caso de amenazas de obreros, y a menudo se desplegaban militares y milicianos para defender la ley y el orden. El momento crítico llegó en 1810, cuando en México estalló una violenta revolución social, una prueba, si es que ésta era necesaria, de que los criollos eran los principales guardianes del orden social y del Estado colonial.

Muchos criollos pusieron el asunto de la seguridad en contra de España, al verse atrapados entre el gobierno colonial y las masas. Señalaron que, sin el apoyo criollo, España no podía gobernar América, pero ni aun así les habían concedido la autonomía y la posición que merecían. Ellos mismos se vieron tentados en varias ocasiones de movilizar apoyos entre las clases populares con la esperanza de sacar al gobierno de su autocomplacencia y añadir fuerza a sus protestas. La mayoría de los criollos consideraban esto un juego peligroso, pero los más atrevidos (o los más desesperados) de entre ellos estaban dispuestos a llevarlo a cabo.

Los movimientos de resistencia popular a la autoridad aumentaron en frecuencia en el siglo XVIII, una reacción a la creciente presión del nuevo Estado colonial. Si el argumento económico para la rebelión no era por sí mismo decisivo, había habitualmente una conexión entre la existencia de funcionarios abusivos, el aumento de impuestos y el deterioro de las condiciones materiales. ¿Ocurren las revoluciones en medio de la pobreza o de la abundancia? En México, los precios de los productos locales, aunque no de las importaciones, aumentaron mucho y, hasta cierto punto, inexplicablemente, después de 1780. Los precios del maíz subieron dramáticamente a partir de 1800, mientras que los sueldos permanecían estancados y las grandes haciendas extendían su control sobre la producción. Los altos precios de los alimentos básicos de México causaron un efecto destructivo en los campesinos y los obreros, y dieron como resultado nuevos niveles de hambre, enfermedad y mortalidad. La sequía del verano de 1809 disminuyó severamente la producción de maíz y provocó que los precios

se cuadruplicaran. Así, la violencia de la primera revolución de México de 1810 tuvo su origen en el hambre y la desesperación de los pobres que vivían en el campo.[36] Las rebeliones de Túpac Amaru y de Tomás Catari (1780-1783), por otra parte, sucedieron en medio de un auge agrícola en el Perú, característico de todo el periodo comprendido entre 1760 y 1790. Sin embargo, este auge vino provocado por un aumento en la producción de las haciendas a causa de una ampliación de sus tierras, hasta cierto punto a expensas de la tierra común y de los recursos indios. El crecimiento agrícola implicaba un mercado superabastecido y precios bajos, lo que hacía difícil que los productores indios obtuvieran suficientes excedentes para poder pagar sus tributos y adquirir repartos.[37] Además de esto, ahora estaban sujetos a alcabalas sin precedentes en nuevos puestos de aduanas internas. Estos factores otorgaron un origen decididamente fiscal a la rebelión de Túpac Amaru. En Buenos Aires, los salarios ascendieron rápidamente a fines de la época colonial y, en 1810, eran un 70 por 100 más altos que en 1776. Sin embargo, también hubo una tendencia a que los precios subieran a largo plazo a consecuencia de un rápido aumento de la población y, después de 1802, de una sequía, de las invasiones británicas y de su militarización resultante. En épocas de urgencia y escasez, Buenos Aires no podía alimentar a su propia población, porque la agricultura había sido privada de inversiones y las importaciones habían reducido drásticamente las ganancias. La combinación de la escasez con la enfermedad y de los precios altos con los salarios bajos no fue por sí misma una causa inmediata de la Independencia, pero la pérdida del po-

36. Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, México, 1969, pp. 176-179; acerca de las tendencias de la inflación, *vid.* David R. Brading, «Comments on "The Economic Cycle in Bourbon Central Mexico: A Critique of the *Recaudación del Diezmo Liquido en Pesos*", by Ouweneel and Bigleveld», *Hispanic American Historical Review*, vol. 69 (1989), pp. 531-538.

37. Enrique Tandeter y Nathan Wachtel, «Prices and Agricultural Production: Potosí and Charcas in the Eighteenth Century», en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter, eds., *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*, Albuquerque, NM, 1989, pp. 201-276, esp. 256, 271-271.

der adquisitivo de muchos trabajadores a causa de la inflación presente en alimentos básicos ayuda a explicar el apoyo popular que recibió la revolución en 1810.[38]

La rebelión popular anticipó las revoluciones de la independencia en muchas partes de Hispanoamérica y continuó hasta más allá del periodo revolucionario sin limitaciones de cronología política. La insurrección que tuvo lugar en la ciudad de Quito en 1765 fue una importante rebelión urbana precipitada por modificaciones en las rentas públicas. El intento del virrey de Nueva Granada de extender el monopolio real del licor y, más tarde, el impuesto sobre las ventas en Quito unió a diferentes grupos sociales en una común reacción a la política imperial.[39] En México, el foco de rebelión fue más rural que urbano. Es verdad que el hambre y el resentimiento podía sacar muchedumbres a las calles, y las manifestaciones urbanas, una característica recurrente de la vida colonial (y, más tarde, de la republicana), eran un temor constante de las autoridades y las elites. Sin embargo, una turba urbana en México normalmente no era revolucionaria y los sectores populares de las ciudades, al estar menos organizados que las comunidades rurales, se movilizaban menos fácilmente, como se enteraron a costa suya los insurgentes en 1810.[40]

En el Perú, la protesta criolla contra la política fiscal y administrativa borbónica fue superada por una gran rebelión india. Las escenas violentas en las tierras altas del sur fueron la culminación de las quejas endémicas centradas en los tributos y el reparto (legalizado en

38. Lyman L. Johnson, «The Price History of Buenos Aires During the Viceregal Period», *Ibid*, pp. 137-171, esp. 163-165.

39. Anthony McFarlane, «The "Rebellion of the Barrios": Urban Insurrection in Bourbon Quito», *Hispanic American Historical Review*, vol. 69 (1989), pp. 283-330. La rebelión de Paraguay de 1721 (una expresión de identidad regional y de competencia por recursos entre los jesuitas y los colonos) se halla fuera de los parámetros de esta discusión.

40. Éstas son las conclusiones de Eric Van Young, «Islands in the Storm: Quiet Cities and Violent Countrysides in the Mexican Independence Era», *Past and Present*, n.° 118 (1988), pp. 130-155.

1754), ahora agravadas por alcabalas y cargos de aduanas nuevos. Con repercusiones en las sierras del norte y rebeliones en el Alto Perú, los acontecimientos acaecidos entre 1780 y 1782 representaron un importante desafío a las autoridades y al Estado colonial.[41] Aunque la política india de los reformadores borbónicos corrigió abiertamente los abusos, aboliendo repartos entre 1780 y 1781 y reemplazando gradualmente a los alcaldes mayores y a los corregidores con intendentes y subdelegados, estas medidas causaron poco efecto en las vidas y obligaciones de los indios. Sólo significaban que el Estado colonial ahora se transfería a sí mismo parte de los excedentes de la producción india que anteriormente obtenían los corregidores y los comerciantes del monopolio. Se extendieron y aumentaron las alcabalas y se impuso rigurosamente la recaudación de tributos. En Cuzco, los ingresos tributarios de la década de 1780 a 1789 aumentaron un 171 por 100 con respecto a la de 1770-1779, mientras que en Potosí se incrementaron un 72 por 100. En Cuzco, los impuestos de alcabalas del quinquenio 1780-1784 subieron un 81 por 100 con respecto al de 1775-1779, mientras que en Potosí subió un 24 por 100.[42] Así los nuevos oficiales reales compitieron con los viejos grupos de interés para explotar a los indios y apoderarse de sus excedentes.

El modelo estándar de la rebelión colonial fue ejemplificado en Nueva Granada. Allí, la rebelión de los comuneros fue una protesta dominada por los criollos en contra de las innovaciones en los impuestos y de la parcialidad en los nombramientos. Los grupos de poder locales odiaban particularmente a las hordas de funcionarios de impuestos nuevos y maleducados que actuaban fuera de las aceptadas normas de la ley y las costumbres para aterrorizar, extorsionar e insul-

41. Para una revisión de la historiografía y de la interpretación, *vid.* Steve J. Stern, «The Age of Andean Insurrection, 1743-1782: A Reappraisal», en Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison, WI 1987, pp. 34-93. *Vid.* también Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulos 5 y 17.

42. John J. TePaske y Herbert S. Klein, *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America*, vol. 1, Perú, vol. 2, Alto Perú (Bolivia), Durham, NC, 1982, vol. 1, pp. 196-208; vol. 2, pp. 390-403.

tar, y que trajeron un despotismo fiscal a sus fronteras.[43] La rebelión también incorporó quejas de mestizos e indios, y estos sectores fueron útiles al movimiento al aumentar el número de sus integrantes y asustar así a las autoridades. Sin embargo, también amedrentaron a los criollos, quienes, finalmente, perdieron el valor y abandonaron la lucha, lo cual constituía un comportamiento típico. Los movimientos de protesta se convirtieron en una resistencia abierta a la innovación borbónica, que organizaba disturbios contra los impuestos e insurrecciones contra abusos específicos. En la mente de los criollos, no pretendían ser nada más: se produjeron dentro del marco de las instituciones coloniales y no desafiaron la estructura social. Sin embargo, no todos los rebeldes aceptaron estas reglas. La insurrección andina contenía elementos de ideología y renacimiento cultural neoincas, los cuales tenían un poderoso, si no absoluto, atractivo entre los indios *kurakas*. En un contexto cultural, la rebelión de Túpac Amaru fue ambigua y, aparentemente, el caudillo defendió su legitimidad basándose tanto en una supuesta comisión real como en su pasado inca. Sin embargo, cualquiera que fuera su mensaje mesiánico, la rebelión evolucionó hacia algo más que un movimiento inspirado por los criollos y llegó a ser una revolución más básica, que proyectaba un nuevo orden de sociedad y que provocó la reacción hostil de todas las elites coloniales.[44]

Por toda Hispanoamérica, las rebeliones populares sacaron a la superficie tensiones sociales y raciales hondamente enraizadas, que normalmente permanecían latentes y sólo se explotaban cuando una presión tributaria excepcional y otros resentimientos juntaban a diferentes grupos sociales contra la administración y ofrecían a los sectores más

43. Manuel Lucena Salmoral, *El Memorial de don Salvador Plata. Los Comuneros y los movimientos antirreformistas*. Bogotá, 1982, pp. 48-50. Plata, participante y cronista de los comuneros, describió a estos oficiales como «bárbaros», «personas vagas de Patria, y Padres desconocidos». *Vid.* también Lynch, *Latin American Revolutions* capítulo 1, y Anthony McFarlane, «Civil disorders and Popular Protests in Late Colonial New Granada», *Hispanic American Historical Review*, vol. 64 (1984), pp. 17-54.

44. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulos 12 y 18. *Vid.* también O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts*, pp. 266-267.

pobres la oportunidad de expresar su desacuerdo. Estas rebeliones revelan los intereses, valores y preocupaciones políticas de la gente común, su insistencia en los derechos tradicionales y en la justicia natural y su determinación de defender las costumbres de la comunidad. Mientras la alianza temporal de patricios y plebeyos alarmaba a las autoridades españolas, los criollos pronto se dieron cuenta de los peligros sociales y volvieron al redil, normalmente a una recepción más tolerante que la que esperaba a los otros rebeldes. La rebelión popular, siempre y cuando tuviera una ideología, acostumbraba a mirar a utopías pasadas o a una época de consenso, más que a un futuro de independencia nacional.

Nueva Granada, como el Perú, fue pacificada abiertamente en el periodo posterior a 1781, pero la ira nunca desapareció. Antonio Nariño, un joven criollo disidente, informó en 1797 acerca del desasosiego popular existente en los pueblos al norte de Bogotá. Finalmente, en 1803, el mismo virrey llamó la atención sobre las quejas campesinas causadas por los sueldos bajos y precios en alza:

> Tengo entendido que se paga en la actualidad el mismo que hará cincuenta ó más años, no obstante que ha subido el valor de todo lo necesario para la vida, y que por lo mismo son mayores las utilidades que produce la agricultura y otras haciendas, en que se benefician ó trabajan los artículos de preciso consumo. Esta es una injusticia que no puede durar mucho tiempo, y sin introducirme a calcular probabilidades, me parece que llegará el día en que los jornaleros impongan la ley a los dueños de haciendas, y estos se vean precisados á hacer participes de sus ganancias á los brazos que ayudan á adquirirlas.

El mismo virrey advirtió del peligro de introducir nuevos impuestos, «que casi nunca se verifican sin disgusto, resistencia y aun inquietud de los pueblos».[45] El resentimiento popular de Nueva Granada tenía raíces locales y no desapareció súbitamente en 1810 ni después de la Guerra de Independencia. Muchos conflictos sociales y regionales

45. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 24 para la observación de Nariño; para la preocupación del virrey, *vid.* Pedro de Mendinueta, «Relación», 1803, en Posada e Ibáñez, eds., *Relaciones de mando*, pp. 476, 549.

—protestas por los impuestos, disputas acerca de tierras, quejas indias y rebeliones de esclavos— se heredaron de la época colonial y, después, se intensificaron durante la guerra. Las elites regionales buscaron bases de poder entre los sectores populares, algunas veces en favor de las sublevaciones, otras (como en el sur) en favor del realismo y, habitualmente, con cierta circunspección.[46] Esto también fue verdad en el caso de México. Fueran cuales fueran los objetivos políticos de las elites, la sublevación popular era esencialmente social y agraria, una parte de la revolución, pero no necesariamente una causa o una beneficiaria de ésta.

La protesta social en la América andina no estaba restringida a masivos movimientos indios, como sucedió en 1780 y 1814, pero tenía una presencia continua entre los bandidos libres y los esclavos fugitivos. Éstos a veces se consideran según el modelo del bandido social: el prepolítico rebelde surgido de la división, privación e injusticia sociales, denunciado como un criminal por gobernantes y propietarios, pero defendido como un héroe y un combatiente por la justicia por las comunidades campesinas. El bandidaje social no tenía ideología y miraba hacia el pasado en busca de un orden social tradicional, no hacia el futuro en busca de uno revolucionario. Los bandidos peruanos tenían cierta afinidad con este tipo social, pero no eran idénticos.[47] Los bandidos de los alrededores de Lima procedían inequívocamente de los sectores populares, de los negros, mulatos, zambos, mestizos y blancos pobres, y actuaban entre los valles de la costa y la capital del virreinato. Los bandos se mantenían unidos gracias a la cohesión del grupo y a le-

46. Brian R. Hamnett, «Popular Insurrection and Royalist Reaction: Colombian Regions, 1810-1823», en Fisher, Kuethe y McFarlane, eds., *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada*, pp. 292-326, esp. 309-312, 324-325.

47. Para una discusión más amplia del bandidaje social y para referencias bibliográficas, *vid.* John Lynch, *Caudillos in Spanish America, 1800-1850*, Oxford, 1992, pp. 26-29. Para los bandos peruanos, *vid.* Carmen Vivanco Lara, «Bandolerismo colonial peruano: 1760-1810», en Carlos Aguirre y Charles Walker, eds., *Bandoleros, abigeos y montoneros: Criminalidad y violencia en el Perú, siglos xviii-xx*, Lima, 1990, pp. 25-56. *Vid.* también Flores Galindo, *Aristocracia y plebe*, pp. 139-148, 235.

altades personales, y carecían completamente de ideología o de conciencia de clase. Es cierto que eran alimentados y sostenidos por el descontento popular. Como un oficial local informó en 1808, era difícil capturar a bandidos «porque como emparentados en estos lugares con los negros de todas las haciendas del partido es imposible que pueda lograrse un soplo fixo, como porque en parte alguna de las emboscadas han salido a saltear».[48] No obstante, los bandos tendían a reproducir las formas y los valores de la jerarquía colonial y eran tan capaces de aterrorizar a su propia gente como de atacar a los ricos o, como un oficial de la ley dijo acerca de un esclavo de hacienda que se convirtió en un jefe de bandoleros, se entregó al «robo sin distinción de personas y clases».[49] Como no disponían de aliados políticos, siguieron saqueando en vez de protestar. Esto no impidió que pasaran de bandoleros a formar parte de las guerrillas y, de guerrilleros, pasaron a ser patriotas durante la revolución, un proceso seguido por muchos grupos semejantes en Hispanoamérica. Esta transición se llevó a cabo sin cambiar de estilo ni abandonar su vida de saqueo.

Algunos de los caudillos de las guerrillas del Perú central durante la Guerra de Independencia eran criollos y mestizos cuyas familias y propiedades habían sufrido en manos de los realistas y que ahora buscaban venganza. Otros eran populistas auténticos y aspiraban a obtener ventajas para sus comunidades y su derecho a colaborar o no colaborar. Otros eran indios kurakas, animados por una mezcla de motivos personales y comunales, y que normalmente no eran amistosos con los blancos de cualquier opción política. Algunas comunidades en territorio guerrillero, dando preeminencia a sus intereses agrícolas, se negaron a apoyar la causa independentista, la cual les parecía que servía prioridades extranjeras y elitistas. Los mismo bandos, como los bandoleros coloniales, carecían de cohesión: el interés y la motivación variaban mucho entre hombres y grupos. El desacuerdo entre los jefes de las guerrillas o entre éstos y los oficiales de la patria a menudo surgía a causa de rivalidades regionales, raciales o políticas. El hecho es que

48. Vivanco Lara, «Bandolerismo colonial peruano», pp. 33-34, 49.
49. *Ibid*, p. 50.

la desconfianza que los indios sentían hacía los blancos era demasiado honda como para transformar instantáneamente las guerrillas populares en unidades patrióticas.[50]

Raza y resistencia en el Brasil

El Brasil también estaba dividido jerárquicamente, pero, en otros aspectos, era único en el mundo ibérico. La América portuguesa no atravesó ninguno de los grandes cambios informales de poder —desde la dependencia primitiva al Estado criollo y a un imperialismo renovado— característicos de Hispanoamérica. El Brasil siempre fue más colonial y menos americanizado que sus vecinos españoles y, aunque no estaba tan institucionalizado como el resto de América, sus grupos gobernantes se mantenían firmemente fieles a la metrópoli, tanto en los tiempos buenos como en los malos. En los dos primeros siglos de colonización, la división dominante fue entre blancos y no blancos. La mayoría de los blancos, tanto americanos como europeos, se identificaban con Portugal, eran conscientes de su raza y condición y querían mantener a la gran población de indios y africanos a distancia.[51] Una solidaridad de este tipo no impidió el surgimiento de una identidad brasileña y, a partir de 1700, la hostilidad de los portugueses brasileños hacia los nacidos en Portugal se convirtió en otro motivo de polémica en la sociedad colonial. Hasta cierto punto, esto coincidió con la rivalidad de intereses entre los terratenientes oriundos con una base de poder en las plantaciones y los comerciantes portugueses que confiaban en el favor de la Corona, y también pudo verse en la competición americana por los cargos públicos y las promociones eclesiásticas.

50. Heraclio Bonilla, «Bolívar y las guerrillas indígenas en el Perú», *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, vol. 6, n.º 16 (1983), pp. 81-95; Charles Walker, «Montoneros, bandoleros, malhechores: Criminalidad y política en las primeras décadas republicanas», *Pasado y Presente*, vol. 2 (1989), pp. 119-37.

51. Stuart B. Schwartz, «The Formation of a Colonial Identity in Brazil», en Nicholas Canny y Anthony Pagden, eds., *Colonial Identity and the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton, NJ, 1987, pp. 15-50.

La metrópoli agravó la tensión. En el Brasil, como en Hispanoamérica, el siglo XVIII vio un renovado control real sobre el gobierno y la sociedad coloniales, en parte en respuesta a un rápido crecimiento de la población, en parte para obligar al Brasil a trabajar de un modo más directo para Portugal. La nueva política se hizo evidente en la intervención de la Corona en la industria minera, el aumento de los impuestos y el control del comercio, el mayor poder de la burocracia portuguesa, la intrusión de oficiales reales en asuntos municipales y la expulsión de los jesuitas.[52] El resentimiento se exacerbó en el Brasil, como en Hispanoamérica, a causa de la tendencia de la Corona a menospreciar a los americanos y a favorecer a los europeos a la hora de ofrecer cargos oficiales. El absolutismo alcanzó su cota más alta con la política del marqués de Pombal, cuyo intento de librar a Portugal de la dependencia de Inglaterra implicaba hacer que el Brasil dependiera más de Portugal. El comercio del Brasil fue puesto en manos de compañías monopolistas portuguesas, se aumentaron los impuestos para obtener mayores ingresos, se obligó a la Iglesia a seguir las órdenes imperiales con mayor rigor y se reforzó la administración para que pudiera cumplir su nuevo papel. Socialmente, los resultados no fueron muy impresionantes: los brasileños quedaron alienados y, de hecho, se les recordó que eran colonos. El intento de culturizar e integrar a los indios a la vida económica portuguesa fue más provechoso para los portugueses que para los indios, cuyos verdaderos intereses resultaron seriamente dañados por la producción y el trabajo forzados. Pombal hizo poco para aliviar la depresión económica que afectó al Brasil alrededor de 1770, aunque, posteriormente, sus reformas dieron algún fruto. A partir de 1780, en combinación con las variaciones de la oferta y la demanda de productos tropicales en el mundo atlántico y el desarrollo de materias primas agrícolas, la economía colonial se expansionó, lo que provocó un aumento de la importación de esclavos.

Portugal pudo incrementar la presión imperial sin peligro para el mismo país porque la elite blanca del Brasil tenía una mayor necesidad de esclavos y de una jerarquía social que de libertad. Los brasile-

52. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 29.

ños pudieron sentirse molestos por la discriminación y porque les negaran el libre comercio (y, de hecho, expresaron su ira por medio de conspiraciones y rebeliones), pero no llegaron a reclamar la independencia, del mismo modo que sus intelectuales se echaron para atrás respecto a sus exigencias de igualdad. La rebelión que tuvo lugar en Minas Gerais de 1788 a 1789 fue una amalgama de protestas contra los impuestos, conmociones intelectuales y agitaciones políticas llevadas a cabo por disidentes blancos y plantearon pocas amenazas reales al Estado colonial. Más significativa, aunque de menor impacto, fue la conspiración mayoritariamente mulata que tuvo lugar en Bahía en 1798, la cual reclamaba igualdad y libertad, y asustó tanto a los brasileños blancos como a las autoridades portuguesas.[53] La metrópoli era consciente de que las tensiones sociales presentes en la colonia eran una garantía de la lealtad de la elite. Después de reprimir el movimiento de 1798, el gobernador de Bahía escribió a la Corona para asegurarles que no había motivo para preocuparse, porque las clases altas se habían mantenido al margen:

> Lo que siempre se teme más en las colonias son los esclavos, a causa de su condición y porque constituyen la mayor parte de la población. Por lo tanto, no es natural que hombres que estaban bien establecidos y poseían un empleo, bienes y propiedades se unieran a una conspiración que podría resultar en terribles consecuencias para ellos, así como exponerlos al peligro de que sus propios esclavos los asesinaran.[54]

La esclavitud era un componente esencial de la economía y de la estructura social del Brasil. Tanto las minas como las plantaciones de azúcar y algodón dependían de los esclavos para su explotación, por lo que se importaron de África por lo menos cinco millones de ellos antes de 1800. Alrededor de esta fecha, en una población de un poco más de dos millones de habitantes, dos terceras partes estaban formadas

53. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 32.

54. Kenneth R. Maxwell, *Conflicts and Conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808*, Cambridge, 1973, p. 222. *Vid.* también Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 31.

por gentes de origen africano (negros y mulatos) y había más personas libres de color que blancos. El mestizaje se convirtió en un rasgo característico de la sociedad brasileña, pero no en un medio de obtener armonía racial: los mulatos libres apenas sufrieron menos prejuicios que los esclavos. El crecimiento demográfico de negros y mulatos libres, acompañado de una discriminación legal, económica y social, aumentó las posibilidades de conflictos en la sociedad brasileña. Esto ocasionó que la oligarquía local se mantuviera fiel a la Corona y dependiera de la protección portuguesa en un momento en que la revolución de Santo Domingo (1791) asustaba tanto a los blancos y a los propietarios de esclavos del Brasil como a los de Venezuela y del Caribe español. Por estas razones, a pesar de su creciente hostilidad hacia Portugal, las elites brasileñas estaban dispuestas a comprometer su política para mantener su sociedad, lo que hicieron hasta 1821.

La Era de la Revolución

Las revoluciones hispanoamericanas respondieron primero a intereses, y éstos invocaron ideas. Las raíces de la Independencia fueron la deconstrucción del Estado criollo, su sustitución por un nuevo Estado imperial y la alienación de las elites americanas. Al resentimiento criollo le acompañó un malestar popular que tenía mayor capacidad para provocar una revolución social que la independencia política. Este malestar fue un continuo desafío a la autoridad durante la colonia, la revolución y la república. En esta secuencia, la ideología no ocupa una posición importante y no se la considera una «causa» de la Independencia. No obstante, ésta era la época de la revolución democrática en que las ideas parecían cruzar las fronteras e impactar en todas las sociedades. También en Hispanoamérica, el lenguaje de la libertad se oyó en las últimas décadas del imperio. Entonces, después de 1810, mientras los hispanoamericanos empezaban a ganar derechos, libertad e independencia, la ideología se empleaba para defender, legitimizar y clarificar la revolución.

La segunda mitad del siglo XVIII fue un periodo de cambio revolucionario en Europa y América, una época de lucha entre los concep-

tos aristocrático y democrático de la sociedad, entre los sistemas monárquico y republicano de gobierno. Reformadores de todas partes pusieron su fe en la filosofía de los derechos naturales, proclamaron las ideas de la soberanía popular y exigieron constituciones escritas basadas en el principio de la «separación» de poderes. ¿Hasta qué punto fue Latinoamérica influenciada por las ideas del siglo XVIII y participó en el movimiento de la revolución democrática? Los movimientos políticos e intelectuales de la época estuvieron más caracterizados por la diversidad que por la unidad. El concepto de una sola revolución atlántica inspirada por la democracia y alimentada por la Ilustración no hace justicia a la complejidad del periodo, ni discrimina suficientemente entre las corrientes menores de la revolución y la gran oleada de transformación desencadenada por los movimientos más poderosos y radicales de todos. La época de la revolución fue fundamentalmente la de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa, una «revolución doble» a la que Gran Bretaña proporcionó el modelo económico para cambiar el mundo, mientras que Francia ofrecía las ideas.[55] Sin embargo, ni siquiera este marco conceptual cubre todos los movimientos de liberación de la época, ni puede tampoco ofrecer un lugar preciso para los que tuvieron lugar en Latinoamérica.[56]

Las revoluciones latinoamericanas no se ajustaron con exactitud a las tendencias políticas de Europa. Incluso los pensadores más liberales se distanciaron de la Revolución Francesa. Como observó Francisco de Miranda en 1799, sin duda influenciado por sus propias tribulaciones en Francia: «Dos grandes exemplos tenemos delante de los ojos: la Revolución Americana y la Francesa. Imitemos discretamente la primera; evitemos con sumo cuidado los fatales efectos de la segunda».[57]

55. R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, 2 vols., Princeton, NJ, 1959-1964; E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*, Londres, 1962, p. 53.

56. John Lynch, *Simón Bolívar and the Age of Revolution*, Research Paper n.° 10, Institute of Latin American Studies, Londres, 1983.

57. Miranda a Gual, 31 de diciembre de 1799, *Archivo del General Miranda*, 24 vols., Caracas, 1929-1950, vol. 15, p. 404.

Es cierto que las primeras impresiones levantaron mayores expectativas y que muchos jóvenes criollos estaban fascinados por las ideas de libertad e igualdad, así como por la guerra contra los tiranos.[58] No obstante, la libertad era una invocación peligrosa en Hispanoamérica, un proyecto sin poder. La Revolución Francesa provocó una feroz reacción de las autoridades coloniales que hizo que los criollos radicales se pusieran a cubierto, así como que se ocultaran las ideas de la Ilustración. La igualdad era una ilusión. Cuanto más radical se hacía la Revolución Francesa, menos atraía a la elite criolla. La veían como un monstruo de una democracia extremada que, si entrara en América, destruiría el orden social que conocían, como ya había destruido la colonia de esclavos de Santo Domingo. A lo largo de la Revolución de Mayo de Buenos Aires, Mariano Moreno estaba considerado por los moderados dirigidos por Cornelio de Saavedra como un extremista, un «malvado de Robespierre» que reproduciría todo lo peor de la Revolución Francesa: por lo tanto, se apresuraron a marginarlo y a proteger la revolución de su influencia. Ésta era una reacción característica. Sin embargo, en su fase imperial, la Revolución Francesa continuó proyectando su encanto. Indirectamente, en términos de consecuencias militares y estratégicas, los sucesos en Francia tuvieron un resonante impacto en Latinoamérica, primero, desde 1796, por la hostilidad de Gran Bretaña hacia la aliada de Francia, España, que aisló a la metrópoli de sus colonias, y luego, en 1808, cuando Francia invadió la península Ibérica y depuso a los Borbones, lo cual provocó en América una crisis de legitimidad y una lucha por el poder.

La influencia de Gran Bretaña fue contundente, pero limitada. De 1780 a 1800, la revolución industrial empezó a dar frutos y Gran Bretaña experimentó un aumento del comercio sin precedentes, basado principalmente en la producción textil de las fábricas. El único límite en la expansión de las exportaciones británicas era prácticamente el poder adquisitivo de sus clientes y esto también dependía de los ingresos derivados de sus exportaciones. Estos factores ayudan a explicar el

58. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 22.

particular atractivo del mercado hispanoamericano. Como había pocas posibilidades de una industrialización rival en el subdesarrollado mundo hispánico, era un mercado cautivo y uno que tenía un medio vital de comercio: la plata. Gran Bretaña, por lo tanto, valoraba su comercio con Hispanoamérica e intentaba expandirlo, a través de España y del Caribe o de rutas más directas. En los años de guerra con España, mientras la flota británica bloqueaba Cádiz, las exportaciones británicas proveyeron a las colonias españolas durante sus periodos de escasez: una nueva metrópoli económica estaba reemplazando a España en América. Sería una exageración afirmar que el comercio británico debilitó el imperio español o que convirtió a los oponentes del monopolio en revolucionarios, pero el intenso contraste entre Gran Bretaña y España, entre el crecimiento y la depresión, dejó una poderosa impresión en los hispanoamericanos. Además, existía un último argumento: si una potencia como Gran Bretaña podía ser desalojada de América, ¿con qué derecho permanecía España?

La alianza de España con la revolución norteamericana favoreció los intereses nacionales, no la libertad colonial. Sin embargo, la independencia americana volvió para burlarse de España y enviar una señal clara, aunque distante, a las gentes del subcontinente. Alrededor de 1800, Estados Unidos ejerció su influencia simplemente con su existencia, siendo su ejemplo de libertad y republicanismo una inspiración perdurable en Hispanoamérica.[59] Las proclamaciones del Congreso Continental, las obras de Thomas Paine y los discursos de John Adams, Jefferson y Washington circularon entre los criollos, y muchos de los precursores y caudillos de la Independencia visitaron Estados Unidos y observaron instituciones libres en acción. Quedaron más impresionados por los logros prácticos de la Revolución Americana que por el concepto de democracia procedente de Francia. No obstante, la Independencia Hispanoamericana no fue una mera proyección de la Revolución Americana, como tampoco hubo una particular influencia de una en la otra. El gobierno norteamericano, especialmente el federalismo, obtuvo una respuesta diversa en las nuevas

59. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 23.

repúblicas, pues fue admirado por unos y repudiado por otros, y a un líder como Bolívar, que se esforzaba por gobernar gentes heterogeneas, le resultó odioso. Sin embargo, el mero hecho de conocer otros sistemas implicaba cuestionar el de España. En el Río de la Plata, el virrey Avilés observó en 1800 «algunas señales de espíritu de independencia», que atribuyó precisamente a un contacto excesivo con extranjeros.[60] Muchos de éstos era indudablemente ciudadanos de Estados Unidos.

La Ilustración y la Independencia

Los hispanoamericanos, a diferencia de los colonos norteamericanos, no disfrutaban de libertad de prensa, una tradición liberal que se remontaba al siglo xvii o de las asambleas locales en que se podía practicar la libertad. Sin embargo, no estaban aislados del mundo de las ideas o del pensamiento político de la Ilustración. Los dirigentes criollos estaban familiarizados con las teorías de los derechos naturales y del contrato social. De éstas podían seguir los argumentos en favor de la libertad y la igualdad y aceptar la suposición de que estos derechos podían discernirse por medio de la razón. Estaban de acuerdo con que el fin del gobierno era la felicidad máxima del mayor número de personas y muchos de ellos definían la felicidad sobre la base del progreso material. Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Paine y Raynal dejaron todos sus huellas en el discurso independentista. Sin embargo, ¿ejercieron estos pensadores una influencia precisa o exclusiva? Otra posible interpretación insiste en que las doctrinas populistas de Francisco Suárez y los neoescolásticos españoles proporcionaron la base ideológica de las revoluciones hispanoamericanas, con lo que se llega a la conclusión de que España no sólo conquistó América, sino que también suministró el argumento para su liberación. Una variante de esta idea sugiere que el neotomismo era un componente vital

60. José M. Mariluz Urquijo, *El virreinato del Río de la Plata en la época del marqués de Avilés (1799-1801)*, Buenos Aires, 1964, p. 267.

de la cultura política hispánica, la base del Estado patrimonial y un concepto ideológico que acompañó a la Independencia.[61] No obstante, las dudas permanecen. A principios del siglo XIX, el pensamiento católico no se llevaba bien con la libertad. ¿Podía la tradición dar la bienvenida a la revolución? ¿Podía la autoridad abrazar la independencia? La Ilustración parecía una influencia más inmediata que era percibida por los mismo americanos, pero ¿qué tipo de influencia era?

Los americanos, o algunos de ellos, leían mucho para educarse a sí mismos, más para adquirir un conocimiento general que un programa específico. En el caso de Bolívar, es cierto que sus lecturas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII fueron una parte fundamental y, probablemente, favorita de su educación, pero parece más probable que hubiesen confirmado su escepticismo antes que haberlo creado, y que hubieran ampliado su liberalismo antes que haberlo fomentado. De vez en cuando, se desilusionó del poder efectivo de las ideas europeas y del ejemplo norteamericano. ¿Dónde están ahora, cuando las necesitamos?, preguntó en la Carta de Jamaica.[62] Las ideas eran un puente hacia la acción, y las acciones de los libertadores estaban basadas en muchos imperativos, políticos, militares, financieros e intelectuales. Los objetivos principales eran la liberación y la independencia, pero la libertad no significaba sencillamente libertad respecto del Estado absolutista del siglo XVIII, como lo fue para la Ilustración, sino libertad de una potencia colonial, seguida de una verdadera independencia bajo una constitución liberal.

Muchos leyeron los textos de la libertad, y fueron muy significativos para algunos. Las ideas de John Locke sobre los derechos naturales y el contrato social eran conocidas directa o indirectamente. Citando a Acosta, Locke afirmó que los habitantes originales de las Américas eran libres e iguales y que se pusieron bajo las órdenes del

61. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulos 1, 20 y 21. Sobre la perduración del pensamiento escolástico y de la estructura patrimonial, *vid.* Richard M. Morse, «Claims of Political Tradition», *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, MD, 1989, pp. 95-130.

62. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 27.

gobierno por voluntad propia. También declaró que la gente pierde la libertad e independencia ganada por contrato «cuando se rinden al poder de otro».[63] Esto era un argumento en favor de la libertad, pero no específicamente en favor de la libertad del poder colonial. Montesquieu era una fuente favorita de los intelectuales hispanoamericanos, la mayoría de los cuales estaban familiarizados con su declaración de que «las Indias y España son dos potencias bajo el mismo señor, pero las Indias son la principal, mientras que España es sólo una secundaria. En vano la política quiere reducir la principal potencia a secundaria: las Indias continúan atrayéndose a España.»[64] Montesquieu no parecía oponerse a la idea de que una nación estableciera colonias en el extranjero, siempre y cuando fuera una nación libre y exportara sus propios sistemas comerciales y gubernamentales. Sin embargo, esto no disuadió a Bolívar, quien empleó conceptos de Montesquieu a lo largo de su vida política. En la *Carta de Jamaica*, utilizó el concepto del despotismo oriental de Montesquieu para definir el Imperio español, y todo su pensamiento político estaba imbuido de la convicción de que la teoría debería seguir a la realidad, de que la legislación debería reflejar el ambiente, el carácter y las costumbres, y de que gentes diferentes exigían leyes distintas. También Rousseau tuvo sus seguidores, los cuales encontraron en su pensamiento político un instrumento de revolución. En Buenos Aires, Mariano Moreno debía claramente a Rousseau una respuesta a la pregunta: ¿Es legítima la reunión de un congreso?

> Los vínculos que unen el pueblo al Rey, son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos: un pueblo antes de darse a un Rey, y de aquí es que aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el Rey quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio del Monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad quedaron subsistentes porque no dependen de los primeros; y los pueblos no debieron tratar de formar-

63. «The Second Treatise of Government», vol. 2, pp. 102-103, 217, en John Locke, *Two Treatises of Government*, ed., de Peter Laslett, Cambridge, 1989, pp. 334-335, 419.

64. Montesquieu, *The Spirits of the Laws*, pp. 328-329, 396.

> se pueblos, pues ya lo eran, sino de elegir una cabeza que los rigiese, o regirse a sí mismos, según las diversas formas con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral.[65]

Sin embargo, la libertad no era suficiente. La libertad podía ser un fin en sí mismo y no conducir a la liberación. Ésta era la creencia de los liberales españoles en las Cortes de Cádiz, que se subscribieron a las libertades de la Ilustración y las ofrecieron a los hispanoamericanos, pero, con igual determinación les negaron la independencia. Es decir, la Ilustración podía invocarse para garantizar mayor libertad dentro de un marco hispánico y justificar un imperialismo reformado. Los hispanoamericanos vieron la diferencia y algunos la aceptaron. En 1814, el cabeza criollo de la rebelión de Cuzco, José Angulo, aceptó la Constitución de 1812 como válida para el Perú y simplemente exigió que se aplicara rigurosamente, en contra de la oposición del virrey:

> Aunque sistematicamente atrasada en su industria y artes, [América] se hallaba adelantada en los conocimientos políticos, de los cuales todo hombre tiene el primer gérmen en el mismo derecho natural, en aquellos estímulos de libertad e independencia que le inspiró el autor de su ser, y de los cuales solamente se renuncia la independencia, y no la libertad.[66]

No obstante, para los revolucionarios, la libertad no era suficiente. ¿Era la Ilustración, entonces, una fuente de Independencia, al igual que de libertad? Los intelectuales y los hombres de estado europeos del siglo XVIII no consideraban que el nacionalismo fuera una fuerza histórica. El cosmopolitismo de los *philosophes* era contrario a las aspiraciones nacionales: a muchos de estos pensadores no les gustaban las diferencias nacionales e ignoraron el sentimiento nacional. Éstos

65. *Gaceta de Buenos Aires* (13 de noviembre de 1810), en Goldman, *Historia y lenguaje*, pp. 37, 91.

66. «Manifiesto de José Angulo al Pueblo del Cuzco», [16 de agosto de 1814], en *Colección documental de la independencia del Perú*, vol. 3, *La revolución del Cuzco de 1814*, Lima, 1971, pp. 211-215. *Vid.* también Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 13.

parecen no haber contemplado en absoluto la posibilidad de la existencia de nuevas y embrionarias nacionalidades, la necesidad de aplicar ideas de libertad e igualdad a las relaciones entre pueblos o cualquier derecho de independencia colonial. El teórico conservador británico Edmund Burke casi desarrolló una teoría de autodeterminación nacional, pero no aceptó que los colonos tuvieran derecho a la independencia como una nación separada. La teoría de la nacionalidad fue desarrollada más por Rousseau, quien afirmó que, si un país no tenía un carácter nacional, debía recibirlo mediante una educación e instituciones apropiadas. Además, Rousseau fue el principal defensor intelectual de la libertad política en contra de las monarquías despóticas del siglo XVIII. Sin embargo, Rousseau no se detuvo a aplicar sus ideas a pueblos coloniales. El hecho es que pocos de los progresistas del siglo XVIII eran revolucionarios. Ni Montesquieu, ni Voltaire ni Diderot llegaron a la conclusión lógica de abogar por la revolución. Ni siquiera Rousseau defendía un cambio político violento.

Las excepciones principales fueron Thomas Paine y el Abbé Raynal. La obra *Common Sense* (1776) de Paine fue una abierta justificación de la rebelión colonial, en la cual defendió la Independencia Americana como un «verdadero interés», debido a las miserias padecidas, a las compensaciones denegadas y al derecho a resistir la opresión: «Hay algo absurdo en suponer que un continente esté perpetuamente gobernado por una isla».[67] Esto les pareció a los hispanoamericanos una descripción exacta de su propio caso, como también lo fueron sus conclusiones posteriores: «A lo que antes llamaban revoluciones no eran más que un cambio de personas o una alteración de circunstancias locales... Sin embargo, lo que vemos ahora en el mundo, desde las revoluciones de América y Francia, es una renovación del orden natural de las cosas...»[68] Paine fue citado y parafraseado por Viscardo y leído por muchos más. En 1811, un entusiasta venezolano publicó en Estados Unidos una antología de las obras de Paine traducidas al es-

67. «Common Sense», en Thomas Paine, *Political Writings*, ed. Bruce Kuklick, Cambridge, 1989, pp. 23, 37-38, 101.

68. *Rights of Man*, *ibid.*, pp. 140-141.

pañol, que circuló de mano en mano por Venezuela y que se convirtió en una influencia sobre el pensamiento constitucional de la república.[69]

Paine también fue citado por Raynal, quien, en la tercera edición de su *Histoire des deux Indes* (1781) describió la Revolución Americana y alabó la lucha de los colonos por la libertad en contra de los abusos de la Corona británica. Los hispanoamericanos quedaron impresionados por su paráfrasis de Paine: «Según la regla de cantidad y distancia, América sólo puede pertenecer a sí misma». También notaron su implícita comparación entre España y Gran Bretaña, entre el despotismo de Hispanoamérica y la libertad de Norteamérica. Su comentario de que se obligó a los colonos a asumir a los enemigos de su metrópoli sólo confirmó su propia experiencia.[70] Raynal también fue significativo por su influencia en Dominique de Pradt, un clérigo francés servidor de Napoleón, que acercó la Ilustración a Hispanoamérica. Fue el primer europeo que pidió la independencia absoluta de las colonias españolas, hecha inevitable, según afirmó, por el ejemplo de Estados Unidos, los movimientos políticos en Europa y las ideas de la época —influencias que España no logró detener y que aceleraron la tendencia inherente en las colonias a madurar y a separarse de la metrópoli.[71]

La Independencia, por lo tanto, a diferencia de la libertad, atrajo la atención de sólo una minoría de pensadores de la Ilustración. Necesitaba que los creadores de la independencia norteamericana e hispanoamericana desarrollaran un concepto de liberación colonial, como hizo Bolívar en su *Carta de Jamaica*.[72] En la mayor parte del mundo atlán-

69. Manuel García de Sena, *La Independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*, ed. Pedro Grases, Caracas, 1949; *vid.* también Pedro Grases, *Libros y libertad*, Caracas, 1974, pp. 21-26.

70. Abbé Raynal, *A Philosophical and Political History of the Settlement and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, 6 vols., Edinburgo, 1804, capítulo 16, pp. 82-83.

71. *Les trois âges des colonies*, París, 1801-1802; *vid.* también D. A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, 1991, pp. 558-560.

72. *Vid.* Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 27.

tico, el liberalismo de la post-Ilustración no fue por sí solo un agente eficaz de emancipación. Jeremy Bentham fue uno de los pocos pensadores reformistas de la época que aplicaron sus ideas a las colonias, que abogaron por la Independencia como un principio general y que expusieron la contradicción inherente en regímenes que profesaban el liberalismo en el territorio nacional y practicaban el imperialismo en el extranjero. Sin embargo, Bentham era un caso excepcional y la mayoría de los liberales eran, al menos, tan imperialistas como los conservadores. La contradicción no es sorprendente: las ideas políticas liberales encontraron electores potenciales en nuevos grupos sociales, muchos de los cuales estaban involucrados en el comercio y la industria y que, como los constitucionalistas españoles de Cádiz, estaban dispuestos a fomentar un imperio formal o informal para mantener el monopolio del mercado.

Si no fue una «causa» de la Independencia, la Ilustración fue una fuente indispensable que los líderes independentistas emplearon para justificar, defender y legitimar sus acciones, antes, durante y después de la revolución. Como ideología funcional, su impacto fue tardío y hay escasa o ninguna huella de ella en las rebeliones acaecidas entre 1780 y 1781. Durante los siguientes treinta años, entró en la conciencia política de los criollos, pero es más probable que, por su propia seguridad, invocaran sus ideas después de 1810. A lo largo de ese año, Mariano Moreno pasó de mantener una política moderada a una radical, y pronto sus enemigos lo describieron como un jacobino a causa de su agresividad política, su igualitarismo y sus pretensiones de absolutismo y terrorismo hacia los enemigos de la revolución. Es cierto que el lenguaje principal de la Revolución de Mayo fue el de 1789: libertad, igualdad, fraternidad, soberanía popular y derechos naturales. No obstante, la influencia no debe juzgarse únicamente por el lenguaje utilizado.[73] En la práctica, los términos de la revolución no tenían el mismo significado en Buenos Aires que en Francia. Habían pasado veinte años entre las dos revoluciones y, aunque en Buenos Aires se debatieron y proclamaron los principios democráticos, los procedi-

73. Goldman, *Historia y lenguaje*, pp. 30-32.

mientos políticos fueron más prudentes y menos «populares» que el discurso de la época. Los morenistas estaban preparados para propagar las ideas revolucionarias entre los sectores populares, pero vieron la revolución como una fuerza controlada y dirigida, no como un movimiento espontáneo.[74] El equilibrio entre tradición e innovación se ve en la decisión de Moreno de suprimir de su traducción del *Contrato social* de Rousseau el capítulo sobre religión, mientras que, al mismo tiempo, mandaba que se imprimieran doscientas copias para emplearlo como libro de texto para enseñar a los estudiantes «los inalienables derechos del hombre».

La identidad americana

Los americanos no pasaron los últimos 50 años del imperio esperando la liberación. Sería un anacronismo juzgar toda la política española y todas las reacciones americanas como un prólogo de la Independencia. No obstante, sí que había un sentido en que la conciencia política estaba cambiando. Las reclamaciones fundamentales de los criollos eran el poder político, la libertad económica y el orden social. Incluso si España hubiera sido capaz de garantizar sus necesidades y hubiese querido satisfacerlas, ¿habrían estado satisfechos por mucho tiempo? La reforma no era suficiente. Andrés Bello, al reconocer «un nuevo orden de prosperidad» traído a Venezuela por la Compañía de Caracas española, también añadió irónicamente: «Si semejantes establecimientos pudieran ser útiles cuando las sociedades pasando de la infancia no necesitan de las andaderas con que aprendieron a dar los primeros pasos hacia su engrandecimiento».[75] Éste era el factor latente, la metamorfosis ignorada por España: la maduración de las sociedades coloniales, el desarrollo de una identidad

74. Tulio Halperín-Donghi, *Politics, Economics and Society in Argentina in the Revolutionary Period*, Cambridge, 1975, pp. 186-187.

75. Andrés Bello, *Resumen de la historia de Venezuela [1810]*, Caracas, 1978, p. 45.

única, la nueva época de América. Las sociedades coloniales no permanecen quietas: tienen dentro de ellas las semillas de su propio progreso y, finalmente, de la Independencia. Entre las montañas de papel que se intercambiaban los funcionarios, los creadores de la política imperial no se detuvieron a considerar el índice de crecimiento de las colonias americanas. Sin embargo, las señales estaban allí: las exigencias de igualdad, de cargos y de oportunidades expresaban una conciencia más honda, un creciente sentimiento de nacionalidad y la convicción de que los americanos no eran españoles. La nacionalidad criolla se nutrió de las condiciones presentes dentro del mundo colonial: las divisiones administrativas españolas, las economías regionales y sus rivalidades, el acceso a puestos y la demanda de más y el orgullo por los recursos locales y su medio ambiente —un orgullo típicamente expresado en las obras de los cronistas jesuitas y criollos. Éstos eran los componentes de su identidad que se desarrollaron a lo largo de tres siglos y que sólo se satisfarían con la Independencia.[76] Los individuos comenzaron a identificarse con un grupo, y estos grupos poseían algunos de los rasgos de una nación: un origen, una lengua, una religión, un territorio, unas costumbres y unas tradiciones comunes. La experiencia reciente agudizó estas percepciones. Desde 1750, los criollos habían observado una creciente hispanización del gobierno americano; hacia 1780, eran conscientes de que su espacio político se estaba encogiendo y de que no tenían modo de compensarlo. La identidad se alimentó de frustraciones. Si los americanos habían ganado en el pasado acceso a cargos, negociado impuestos y comerciado con otras naciones; si ya habían experimentado algo parecido a la independencia y saboreado sus beneficios, ¿no aumentaría esto por sí solo su conciencia de patria e identidad y su deseo de obtener más libertades? Además, ¿no se consideraría un retroceso a la dependencia como una pérdida y una traición, no sólo a sus intereses materiales, sino a su orgullo como americanos?

76. John Lynch, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, 2.ª ed., Nueva York, 1986, pp. 24-34; Brading, *The First America*, pp. 379-381, 460-362, 480-483, 536-539. *Vid.* también Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulo 25.

Al mismo tiempo que los americanos se distanciaron de la nacionalidad española, también se hicieron conscientes de las diferencias existentes entre ellos mismos. Incluso en su estado prenacional, las colonias rivalizaron entre ellas en cuanto a bienes e intereses. La identidad regional se alimentó de oportunidades, empleos y recursos regionales, los cuales debían desarrollarse y protegerse de las invasiones de los extranjeros. América era un continente demasiado vasto y diverso como para reclamar la lealtad de los individuos. Es verdad que algunos de los libertadores tenían una visión de una América más grande y de una sola comunidad que trascendiera las naciones particulares, pero la mayoría de sus seguidores eran fundamentalmente venezolanos, mexicanos, chilenos y porteños. Fue en su propio país, no en América, donde hallaron su patria chica, y donde desarrollaron un mayor grado de comunicación que con vecinos y extranjeros.[77]

Los orígenes coloniales de la identidad nacional también prescribieron los límites de ésta. Las percepciones nacionales estaban reservadas a los criollos, mientras que los que tenían menos intereses en la sociedad colonial tenían menos respeto a la patria. Por eso, los pardos sólo tenían un difuso sentimiento de nación, mientras que los negros y los esclavos no tenían ninguno. Los dirigentes indios, por otro lado, tenían otro concepto de la nacionalidad. Túpac Amaru saludaba a sus paisanos y compatriotas, pues para él los peruanos eran distintos de los españoles europeos. En su proclamación del 16 de noviembre de 1780, mientras ofrecía libertad a los esclavos, pidió a la gente peruana que le ayudara a enfrentarse a la gente europea en defensa del «bien común de este reyno». La gente peruana, a quien también llamaba la gente nacional, estaba formada por criollos, mestizos, zambos, indios y todos los naturales del Perú, excluyendo sólo a los españoles europeos, a quienes consideraba extranjeros.[78] Sin embargo, los intentos de Tú-

77. Para una discusión más amplia del nacionalismo durante y después de la Independencia, *vid.* Lynch, *Caudillos in Spanish America*, pp. 132-168.

78. *Colección documental de la independencia del Perú*, vol. 2, n.°. II, p. 272; Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, 1986, p. 126. *Vid.* también Lynch, *Latin American Revolutions*, capítulos 16 y 17.

pac Amaru de atraer a los criollos y a los mestizos a un movimiento andino e incluso de proyectar una mayor identidad americana fueron rechazados. A medida que aumentaron las matanzas, quedó claro que el nacionalismo inca no tenía nada en común con los intereses criollos y que la verdadera división no era entre los americanos y los europeos, sino entre los insurrectos y los realistas. Después de 1810, los indios que se unían a ejércitos patriotas o bandos guerrilleros lo hacían sin fuertes convicciones políticas y cambiaban de lado sin reparos. Podían actuar bajo coacción, por costumbre o para adquirir armas, pero raramente por iniciativa privada. Un jefe guerrillero del Alto Perú amonestó a los indios realistas de este modo:

> «La patria es el lugar donde existimos, la Patria es la verdadera causa que debemos de defender a toda costa, por la Patria debemos sacrificar nuestros intereses y aun la vida.» Estas voces se echaban por todas partes, que para el caso no teníamos ni un indio. Sólo revoloteábamos con estas expresiones como conquistando de nuevo en un país extraño.[79]

Los indios del Alto Perú tenían más presentes las lealtades tradicionales y comunitarias, por lo que las guerrilas no eran capaces de causar ningún impacto en los que habían tomado la medalla al rey, los amedallados:

> Algunos decían que por su rey y señor morían y no alzados ni por la patria, que no saben qué es tal Patria, ni qué sujeto es, ni qué figura tiene la Patria, ni nadie conoce ni se sabe si es hombre o mujer, lo que el rey es conocido, su gobierno bien enteblado, sus leyes respetadas y observadas puntualmente. Así perecieron los 11.[80]

El nacionalismo incipiente, por lo tanto, fue un nacionalismo predominantemente criollo. Fue el nacionalismo expresado por Viscardo, que empleó el lenguaje del siglo XVIII, el de los «derechos stet», la «li-

79. José Santos Vargas, *Diario de un comandante de la independencia americana, 1814-1825*, ed. Gunnar Mendoza L., México, 1982, junio de 1816, p. 88.

80. *Ibid.*, 30 de diciembre de 1816, p. 118.

bertad» y los «derechos naturales», y que invocó a Montesquieu para rechazar el derecho de la potencia menor (España) a gobernar la mayor (América). Viscardo puso su propio comentario al concepto de Paine de la independencia natural otorgada por la distancia: «La distancia de los lugares, que por si misma, proclama nuestra independencia natural, es menor aún que la de nuestros intereses». Sin embargo, Viscardo también se fió de textos originales americanos y de protestas criollas para justificar su argumento de que los americanos tenían el derecho a gobernar su propio país excluyendo a los extranjeros y a defenderse a sí mismos contra los abusos del absolutismo borbónico. Viscardo presentó el acceso a los cargos públicos y el control político como asuntos de interés nacional: «Los intereses de nuestro pays no siendo sino los nuestros, su buena o mala administración recae necesariamente sobre nosotros y es evidente que á nosotros solos pertenece el derecho de ejercerla, y que solos podemos llenar sus funciones con ventaja recíproca de la patria, y de nosotros mismos». Éste era el razonamiento de su *Lettre aux Espagnols Americains*, publicada en 1799 y reconocida rápidamente como una declaración clásica de protesta colonial e independencia nacional. «El Nuevo Mundo es nuestra patria, y su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos, por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios, y de nuestros sucesores.»[81]

La crisis del imperio

El resentimiento por sí solo no es suficiente para empezar una revolución. Las rebeliones populares acostumbraban a encenderse, explotar y desvanecerse. Las peticiones criollas de cargos, comercio y reducciones de impuestos solían sobornarse o ignorarse. Parecía que los americanos no podían generar su propio progreso. Para que los motivos de queja se convirtieran en reclamaciones, el patriotismo en

81. Simmons, *Los escritos de Viscardo*, pp. 363, 366-367, 369, 376.

nacionalismo y el resentimiento en una revolución, los hispanoamericanos necesitaban una coyuntura favorable que les permitiera tomar la iniciativa. La oportunidad para la acción se sitúa a veces en los sucesos de 1808 a 1810, cuando la invasión francesa de España, la caída de los Borbones españoles y el aislamiento de las colonias con respecto a su metrópoli crearon una crisis de gobierno que se convirtió rápidamente en una Guerra de Independencia. Sin embargo, esto no fue un acontecimiento casual, una urgencia súbita ni una crisis inesperada. España había estado viviendo peligrosamente desde 1796 y, desde esa fecha, perdió el control económico de América. La guerra con Gran Bretaña, un bloqueo naval prolongado, una protesta de los productores coloniales, un desafío generalizado de las leyes del comercio por parte de colonos y funcionarios y una dependencia de otras naciones para el transporte forzaron a España a desviar el comercio hacia compañías neutrales e incluso a tolerar el comercio con el enemigo. Durante este tiempo de prueba, el imperio americano prácticamente abandonó el sistema español del comercio libre y entró en el comercio mundial como una economía independiente, aunque con plena conciencia de que, si España se recuperaba, sin duda volvería a instaurar el monopolio. No obstante, la ansiedad económica no era bastante por sí misma para agitar a los criollos. Sus verdaderos temores se hallaban en otra parte: en el crecimiento de la inestabilidad social y racial sobre la que no tenían ningún control. Si el gobierno fracasaba en el centro, la desobediencia se convertiría en algo habitual, las fuerzas de seguridad permanecerían débiles y la clase local dirigente sencillamente esperaría los acontecimientos, y entonces la autoridad en las calles y en el campo quedaría definitivamente dañada y el resultado sería la anarquía.

La tensión entre el poder imperial y los intereses americanos estaba aumentando. Los asuntos económicos eran serios, pero no necesariamente decisivos. Los americanos podían ver que cuando España estuviera sujeta a una intensa presión sobre su comercio y sus rentas públicas (como hizo con Gran Bretaña después de 1796), entonces se rendiría para sobrevivir. No obstante, no existía en ese momento una presión externa sobre España para que ésta contemplara el sometimiento político: ésta era una opción que Gran Bretaña no podía llevar

a cabo después del fracaso de las invasiones británicas del Río de la Plata de 1806 y 1807 y del inicio de la alianza anglo-española de 1808. Para un cambio político, por lo tanto, los americanos tendrían que confiar en sus propios recursos. En esta época, desde 1795, los criollos entraron en una nueva fase de alienación: fueron víctimas de una reacción de pánico a la Revolución Francesa, desilusionados por el incumplimiento de las promesas de reforma y convencidos de que la colaboración con el absolutismo borbónico nunca podría superar el invencible monopolio del comercio y de los cargos. Vargas, Nariño, Belgrano, criollos de México y Perú: todos lo habían probado y habían fracasado en su intento, y ahora veían su fracaso. Abandonados por España, los criollos todavía eran conscientes de las exigencias más radicales de los sectores populares y de las divisiones raciales de las que podrían convertirse en víctimas. Los campesinos y el pueblo de México y del Perú, los indios y las castas de los Andes no podían dejarse sin una autoridad suprema. La rebelión de esclavos y negros que tuvo lugar en Coro en 1795, instigada por la revolución de los esclavos de Santo Domingo y que proclamaba «la ley de los franceses», fue seguida por la conspiración de Manuel Gual y José María España en La Guaira en 1797. Ésta exigía tanto igualdad como libertad, una república y reforma: tales reclamaciones resonaron en la revuelta mulata de Bahía en 1798. Todos estos hechos terminaron persuadiendo, no sólo a la elite venezolana, sino a muchos otros en las Américas, que llegaba el momento en que tendrían que adelantarse a la revolución para salvarse a sí mismos.

6

La revolución como pecado: La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana*

La crisis de la Iglesia colonial

El desmoronamiento del Estado borbónico y el principio de la rebelión colonial fueron considerados por la Iglesia no sólo como acontecimientos seculares, sino como un conflicto de ideologías y como una lucha por el poder que afectó vitalmente sus propios intereses. La larga prehistoria de la Independencia, durante la cual las economías coloniales crecieron, las sociedades desarrollaron su identidad y los criollos se convencieron de que eran americanos y no españoles, fue parte de la historia de la Iglesia. Controlada como estaba por el Estado colonial, la Iglesia borbónica reaccionó a las vicisitudes del Estado. El clero también padeció una crisis de autoridad, estuvo dividido entre los peninsulares y los criollos y tuvo intereses económicos que defender. En la guerra de ideas, la Iglesia vio la lealtad a España, la obediencia a la monarquía y el rechazo de la revolución como imperativos

* *Revolution as a Sin: the Church and Spanish American Independence.* «La Iglesia y la independencia hispanoamericana», Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas siglos xv-xix* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols., Madrid, 1992), I, pp. 815-833. Revisado y ampliado por el autor para su publicación en esta obra.

morales, y su negación como un pecado. No obstante, en América, la Iglesia no habló al unísono.

Junto a estos fenómenos, varias rebeliones coloniales ya habían probado la lealtad del clero. En el Perú, la protesta criolla en contra de la política fiscal y administrativa de los Borbones fue superada por una gran rebelión india acaudillada por Túpac Amaru. Las violentas escenas de las tierras altas del sur fueron la culminación de una serie de quejas endémicas acerca del tributo y el reparto (venta obligada de bienes a precios exorbitantes), ahora agravadas por alcabalas nuevas (impuestos sobre las ventas). Los acontecimientos de 1780-1782 representaron un desafío importante al Estado colonial, cuyos funcionarios analizaron minuciosamente la reacción del clero. Las credenciales de la Iglesia en el Perú indio eran ambiguas. Por un lado, una queja común entre los indios era que los sacerdotes les exigían servicios laborales sin pagarles un salario justo, les cobraban honorarios excesivos por los sacramentos, les reclamaban impuestos bajo amenaza de castigos corporales y se apropiaban de tierras y ganado de las comunidades que no tenían título de propiedad. En la segunda mitad del siglo XVIII, los motivos de queja se convirtieron en protestas y hubo varias rebeliones menores en contra del clero.

Por otro lado, nadie negó que el clero peruano (la mayoría de ellos criollos) tenía gran poder sobre los indios, un poder empleado por algunos para apoyar a los funcionarios imperiales, pero, por muchos otros, para defender los derechos indios. Al principio de la gran rebelión, mientras Túpac Amaru estaba declarando su respeto a la Iglesia y a «nuestra sagrada religión católica», muchos curas expresaron abiertamente su compasión por la causa india. Cuando el conflicto se hizo más violento y se volvió contra los rebeldes, el clero tendió a mantenerse distante. Mientras tanto, las autoridades coloniales descargaron su ira en José Manuel Moscoso, obispo criollo de Cuzco, que se demoró en dar parte de la insurrección inicial y de quien se sospechaba que era cómplice de los rebeldes. El hecho de que Moscoso excomulgara a Túpac Amaru y a sus seguidores, ayudara a organizar la defensa de Cuzco y subvencionara la campaña de la guerra no impresionó a las autoridades coloniales. Después del derrocamiento de la rebelión y

de la cruel ejecución de sus dirigentes, estuvo detenido durante dos años en Lima y durante tres más en España antes de que estableciera su lealtad. Los sacerdotes de las tierras altas peruanas continuaron siendo sospechosos para un estado que no permitía la más mínima anomalía a sus clérigos, sobre todo en un área en que se los consideraba agentes vitales de control social. Nadie dudaba que tenían poder sobre sus parroquianos indios y que podían hacer la vida difícil a los funcionarios que querían imponer exacciones reales más severas.[1]

En Nueva Granada, la rebelión de los comuneros de 1781 fue una protesta fundamentalmente criolla contra la innovación de los impuestos y la discriminación en la distribución de oficios. La rebelión también incorporaba quejas de mestizos e indios, los cuales fueron útiles al movimiento para ayudarles a aumentar en número y así asustar a las autoridades. Sin embargo, también atemorizaron a los criollos, quienes terminaron por perder el coraje y abandonar la lucha. Con excepción de unos pocos clérigos, la Iglesia se mantuvo firme al lado del poder colonial en su negativa a acceder a las exigencias de los rebeldes, consciente quizás de que sus propias reclamaciones de diezmos a menudo la convertían en blanco de críticas. En rebeliones de este tipo, se esperaba que el clero colonial apareciera ante las multitudes vestido con su túnica litúrgica, levantara la custodia portando el bendito sacramento y les pidiera que se calmaran. En 1781, los rebeldes prestaron más atención al arzobispo Antonio Caballero y Góngora, que dirigió las negociaciones del lado del rey y consiguió llegar con ellos a un acuerdo. La Corona se aprovechó de su autoridad moral y lo nombró virrey de Nueva Granada, puesto desde el cual trató de reconciliar a la monarquía absoluta con sus súbditos coloniales gracias al desarrollo económico, a la ciencia aplicada y a la reforma educativa. De este modo, Caballero y Góngora intentó justificar la política borbónica —un gobierno fuerte e impuestos altos en una economía reformada— sin considerar,

1. Scarlett O'Phelan Godoy, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*, Colonia, 1985, pp. 144-148; David Cahill, «*Curas* and Social Conflict in the *Doctrinas* of Cuzco, 1780-1814», *Journal of Latin American Studies*, vol. 16, parte 2 (1984), pp. 241-276.

no obstante, si la reforma moderada solamente abría el apetito de mayores cambios. Él trató fundamentalmente con las elites, sin olvidarse de los pobres, gastando la mayor parte de sus considerables ingresos, según afirmó, en actos de caridad y con propósitos políticos, es decir, comprando apoyo de grupos de interés.[2] Sin embargo, él siguió siendo un colonialista convencido que no tenía intenciones de desarrollar la economía regional. A los que reclamaban protección industrial, les respondía diciendo que la agricultura y la minería eran «más conformes al Instituto de las Colonias», mientras que la industria proporcionaba «las manufacturas que deben recibir de la Metrópoli».[3]

Durante las últimas rebeliones coloniales, la Iglesia representó su papel. Sin embargo, ¿estaba su lealtad puesta en el lugar equivocado? La misión religiosa de la Iglesia en las Américas estuvo apoyada por dos bienes materiales: sus fueros y su riqueza. El fuero eclesiástico ofrecía a los clérigos inmunidad frente a la jurisdicción civil y era un privilegio cuidadosamente guardado. La riqueza de la Iglesia se medía no sólo en diezmos, bienes raíces y embargos de la propiedad, sino también por su enorme capital, acumulado a lo largo de los siglos por medio de las donaciones de los fieles. Este complejo de intereses eclesiásticos fue uno de los blancos principales de los reformadores borbónicos. Éstos intentaron poner al clero bajo la jurisdicción de los tribunales seculares y desviar sus recursos hacia las manos del Estado. La expulsión de los jesuitas, el nombramiento de obispos sumisos, el empleo de la Inquisición para investigar al clero criollo, el ataque a los recursos de la Iglesia y la erosión de los fueros eclesiásticos ayudaron a alienar a la Iglesia y a recordarle las responsabilidades de sus privilegios. La política borbónica no sólo desestabilizó la Iglesia en general, sino que también la

2. John Leddy Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison, WI, 1978, pp. 232-233, 237; Anthony McFarlane, *Colombia Before Independence: Economy, Society, and Politics under Bourbon Rule*, Cambridge, 1993, pp. 263-264, 275-278.

3. Para la referencia de Caballero y Góngora a lo que llamó el «Instituto de las Colonias», *vid.* «Relación del Estado del Nuevo Reino de Granada (1789)», en José Manuel Pérez Ayala, *Antonio Caballero y Góngora, virrey y arzobispo de Santa Fe 1723-1796*, Bogotá, 1951, p. 361.

dividió en grupos de interés particulares, cada uno de ellos con sus distintos motivos de queja.

Los clérigos criollos se quejaron de discriminación en la distribución de beneficios y, a menudo, se planteó la acusación de que ésta era una Iglesia dominada por obispos nacidos en España. En la segunda mitad del siglo XVIII, el 56,8 por 100 de la jerarquía eclesiástica americana estaba formada por peninsulares, en contraste con un 43,1 por 100 de criollos, señal de una creciente criollización que se acentuó a causa de la negativa de cualificados candidatos españoles a aceptar nombramientos en diócesis americanas. En algunas ocasiones, dos terceras partes de los deanes de catedrales llegaron a ser americanos. No obstante, el número de prelados nacidos en España que ocupaban sedes americanas, especialmente las principales, era todavía elevado. En el siglo XVIII, se excluyó a los clérigos criollos de los mejores cargos de la Nueva España hasta tal punto que, entre 1713 y 1800, sólo un americano (un cubano, no un mexicano) fue nombrado para una de las tres diócesis más ricas de Nueva España, México, Puebla y Michoacán: los pocos naturales de América que recibieron cargos fueron asignados a las diócesis más pobres. Durante todo el periodo que va de 1700 a 1815, la diócesis de Michoacán fue gobernada siempre por españoles peninsulares. En 1810, sólo un obispado, el de Puebla, estaba regido por un criollo.[4]

La conciencia de la rivalidad entre los españoles y los americanos era tan intensa entre los clérigos como en el resto de la población. En 1794, el capítulo de Valladolid en México (su dotación completa era de 21, pero había seis puestos vacantes) contenía a diez españoles peninsulares. Una dominación europea de este tipo podía establecerse sencillamente haciendo que el obispo ejerciera su importante patronato en favor de sus compatriotas, siendo todos conscientes de su identidad española y de la importancia de mantener la estabilidad del Estado colonial y el carácter de la Iglesia colonial. Entre el clero ordinario, la

4. Paulino Castañeda Delgado, «La hierarchie ecclésiastique dans l'Amérique des Lumières», *L'Amérique espagnole à l'époque des Lumières*, París, 1987, pp. 79-100; José Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965)*, Ciudad de México, 1965, pp. 70-72; D. A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán, 1749-1810*, Cambridge, 1994, pp. 176, 109-111, 204-208.

conciencia de identidad entre los criollos y su resentimiento hacia el favoritismo mostrado a los españoles siempre acechaban bajo la superficie y se hicieron explícitos en ocasiones en que expresaron quejas acerca de nombramientos particulares. Entre las órdenes religiosas, la pérdida en el siglo XVIII de su condición y su papel en la sociedad agravó las crisis de identidad y reactivó el enfrentamiento entre criollos y españoles. Sin embargo, no se excluía a los criollos de los beneficios en los capítulos catedralicios y, si allí estaban en minoría, fue en parte porque los candidatos eran escogidos de acuerdo a sus cualificaciones.

Una causa más significativa de descontento era la situación económica del clero inferior. A finales del siglo XVIII, hubo en México un notable aumento del número de clérigos, muchos de ellos poco idóneos para el sacerdocio, atraídos más por la esperanza de obtener una carrera que les ofreciera seguridad que por una vocación religiosa. Sólo en la archidiócesis de México, el número de curas de parroquias subió de 465 en 1767 a 575-600 a principios del siglo XIX, un crecimiento aproximado de un 29 por 100. En una población de 6,1 millones, había 9.439 religiosos (hombres y mujeres) o dos clérigos por cada 1.000 habitantes, una proporción mucho más baja que en España, pero probablemente más alta de lo que México podía mantener. De hecho, había más eclesiásticos que beneficios y capellanías para mantenerlos. Mientras que los obispos más ricos tenían un salario anual de 100.000 o más pesos y los titulares de parroquias urbanas adineradas podían esperar ganar de 3.000 a 5.000 pesos, sus pobres asistentes (los vicarios) tenían que contentarse con 500 pesos a lo sumo, por lo que formaban una especie de proletariado clerical con pocas esperanzas de progresar. La distribución de ingresos mostraba favoritismo hacia los obispos, los canónigos y los superiores religiosos, mientras que los que no poseían un beneficio establecido (curas, vicarios y monjes ordinarios) tenían que sobrevivir con una renta miserable. La política borbónica agravó estas desigualdades al atacar las capellanías y otras donaciones piadosas, que a veces eran la única fuente de ingresos exteriores para los curas de parroquias, hecho este que los forzó a depender cada vez más de los honorarios de la Iglesia. Los clérigos in-

feriores también fueron las víctimas principales de la restricción de la inmunidad clerical, porque esto era uno de los pocos beneficios que poseían. La pérdida tenía implicaciones políticas: como señaló Manuel Abad y Queipo, el fuero clerical era el único lazo especial que los vincula al gobierno y, sin la colaboración del clero, México era ingobernable.[5]

El destino de la Iglesia americana lo determinaron sucesos que acaecieron en España. La combinación de ingresos inadecuados y de gastos extravagantes en la corte y en defensa hizo que el gobierno español de 1798 pusiera sus manos en la propiedad de la Iglesia e iniciara una política de confiscación y ventas a cambio de pagos por los intereses. En diciembre de 1804, la política de consolidación de las propiedades eclesiásticas se había extendido a América. Allí, la riqueza de la Iglesia no se hallaba tanto en bienes raíces como en capital invertido en préstamos de tipo hipotecario. La Consolidación de 1804 obligó a la Iglesia a trasladar su dinero al tesoro real y, por lo tanto, a España, así como a aceptar un reducido rendimiento del tres por ciento. Muchos ámbitos sufrieron las consecuencias: haciendas, minas, negocios, hogares. De repente, todos tuvieron que redimir el valor capital de sus préstamos y derechos de retención o venderlo todo si no querían perder sus propiedades. El clero se molestó, especialmente el clero inferior, que frecuentemente vivía del interés de préstamos y anualidades. El gobierno español hizo oídos sordos a la protesta. De 1804 a 1809, recaudaron unos quince millones de pesos: México sólo aportó la enorme suma de 10,3 millones de pesos.[6] Después de pagar los gastos de la administración y la corrupción, se enviaron unos 14 millones de pesos a España, donde pronto se gastaron para cubrir los déficits fiscales, los gastos de las guerras y un subsidio a la Francia napoleónica. Estas me-

5. Manuel Abad y Queipo, «Representación sobre la inmunidad personal del clero», en José María Luis Mora, *Obras sueltas*, México, 1963, pp. 204-212. Para cifras e ingresos del clero, *vid.* William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, CA, 1996, pp. 78-79, 126-143.

6. Reinhard Liehr, «Endeudamiento estatal y crédito privado: la consolidación de vales reales en Hispanoamérica», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 41 (1984), pp. 552-578.

didas, como el ataque a la inmunidad, anunciaban un peligro tanto para el Estado como para la Iglesia, como indicaron dirigentes del clero, porque el sistema colonial dependía de la lealtad del clero: el que controlaba a los curas, controlaba a la gente, y los sacerdotes que se llevaban mejor con la gente eran los criollos. Sin embargo, pese a los defectos de la Iglesia mexicana, hubo poca decadencia en la religión popular: los indios se aferraban tenazmente a sus fiestas, peregrinajes y procesiones, mientras que las confraternidades urbanas eran todavía pujantes y autosuficientes. Y aunque hubo una disminución en el reclutamiento para las órdenes mendicantes, no faltaron monjas para los conventos.

En el virreinato del Perú, había en 1792 1.818 sacerdotes seculares y 1.891 religiosos para una población aproximada de un millón de habitantes.[7] Ésta no era totalmente una Iglesia «colonial», porque la mayoría del clero secular estaba formado por criollos y algunos de éstos se convirtieron en obispos: Sebastián Goyeneche en Arequipa; Juan Manuel Moscoso y José Pérez y Armendáriz en Cuzco. Aunque los peninsulares dominaban los puestos eclesiásticos más elevados y competían con los criollos por los mejores beneficios y por promociones en las órdenes religiosas, las carreras estaban abiertas a los criollos lo suficiente como para satisfacer la demanda. La Iglesia peruana no era tan rica como la mexicana, pero todavía tenía bastantes recursos. Casi un tercio de los edificios de Lima eran iglesias, monasterios y otras instituciones eclesiásticas, y muchas de las órdenes religiosas de Lima poseían abundantes propiedades rurales. Los ingresos del arzobispo rivalizaban con los del mismo virrey y, por lo general, el clero superior disfrutaba de un nivel de vida favorable. Debajo de la superficie, sin embargo, tanto en el Perú como en México, la Iglesia estaba debilitada por sus defectos y divisiones. También ella reflejaba la estructura social de la colonia y estaba dividida entre elites y masas, ricos y pobres, peninsulares y criollos, blancos e indios. Muchos obispos permanecían aislados en sus palacios y el contacto con los indios de la sierra se de-

7. Antonine Tibesar, «The Peruvian Church at the Time of Independence in the Light of Vatican II», *The Americas*, vol. 26 (abril de 1970), pp. 349-375.

jaba al cura doctrinero, que se ausentaba con frecuencia. Los curas, además, formaban uno de los muchos grupos de interés (intendentes, caciques, hacendados y propietarios de minas) que competían por obtener el trabajo y los recursos de las comunidades indias e imponer exacciones financieras cada vez más grandes a súbditos que ya tenían que pagar tributo, alcabala y otros impuestos. Mientras que unos ejercitaban su autoridad por medio de cuidado pastoral, otros recurrían a castigos y encarcelamientos y todos parecían formar parte del Estado colonial. No obstante, el tardío Estado colonial fue un estado intervencionista y, para el clero, esto implicó una pérdida de posición y autoridad públicas, además de un recuerdo vergonzoso de que el motivo de su existencia, como el de sus parroquianos, era el de servir al gobierno imperial.

Las debilidades estructurales de la Iglesia estuvieron acompañadas de una autocomplacencia o inercia religiosa que la hicieron vulnerable a un cambio repentino. La falta de cualquier desafío político real o de estímulos intelectuales que se dio en la época colonial dejó a la Iglesia americana sin capacidad de reacción frente a los acontecimientos sorprendentes de 1810. Había poco sentimiento de identidad entre los fieles. Los valores religiosos comunes no redujeron las divisiones sociales entre criollos, mestizos, indios y negros. Por supuesto, todos eran católicos, algunos más fervorosos que otros. Sin embargo, el ser católico no implicaba tener una intensa convicción de lealtad hacia la Iglesia: liberales y anticlericales eran nominalmente católicos y solían atacar sus normas y prácticas, más que la religión como tal. En consecuencia, cuando a lo largo de la Independencia la Iglesia fue desafiada y amenazada, no reaccionó convocando a sus fieles ni, mucho menos, movilizando a los sectores populares, las almas olvidadas de la Independencia, sino rogando al Estado, realista o republicano, que protegiera sus derechos. Rodeada de ejércitos en guerra, la Iglesia se preocupó de guiar a sus miembros, predicar el evangelio y administrar los sacramentos, invocando estas obligaciones religiosas para justificar cualquier postura política que tomara. No obstante, en la colonia, obispos y superiores a menudo parecían burócratas, cuya obligación fundamental era con la Corona. Esta actitud no cambió por completo durante la In-

dependencia. El sacerdocio estaba todavía considerado más como una carrera que como una vocación y era percibido como una de las profesiones que prestaban servicios a cambio de honorarios. A menudo era difícil distinguir entre una verdadera vocación y una motivada por el interés y la posición social, valores que muchos sacerdotes reconocían abiertamente. Sin embargo, estos intereses existían y se los creyó amenazados, primero por el Estado borbónico y, luego, por los diferentes regímenes que le siguieron. En defensa de su doctrina e intereses, ¿dio la Iglesia alguna señal de su pensamiento político? ¿Hasta qué punto influyeron las ideas católicas en la generación de 1810?

Las raíces ideológicas de la Independencia

Tres líneas de ideología política convergen en la Independencia Hispanoamericana: el escolasticismo, la Ilustración y el nacionalismo criollo. La influencia relativa de estas ideas se ha debatido en abundancia. Una escuela de pensamiento asigna primacía a la filosofía escolástica y a la tradición española. Según esta interpretación, la «constitucionalidad» española, previamente expresada en los derechos regionales y en el poder de los cabildos, era una tradición viviente que todavía podía invocarse, mientras que las teorías de la soberanía popular sostenidas por los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII fueron preservadas en las universidades coloniales y, posteriormente, empleadas para justificar la revolución. Los escritos del jesuita Francisco Suárez contienen quizás la declaración más clara del origen popular y la naturaleza contractual de la soberanía. Él sostiene que el poder es conferido por Dios con el consentimiento del pueblo por medio del contrato social. Después de que se ha transferido la autoridad al soberano, no puede recobrarse, a menos de que haya razones suficientes, tales como su ausencia o su incapacidad de preservar el bien común. Así, en caso de tiranía, se permite tanto una resistencia pasiva como activa; de otro modo, se le debe obediencia. En pocas palabras, el origen popular de la soberanía, la resistencia a la tiranía y las limitaciones del poder real se hallaban presentes en el pensamiento

de Suárez y en la tradición española, estando disponibles para que querían justificar la revolución.[8]

Estas influencias se consideraron primero opuestas al absolutismo borbónico y parecen haber inspirado a los comuneros de Nueva Granada en 1781.[9] Se especificaron más en 1810. Entonces se afirmó que el derecho de la gente a ejercer la autoridad civil después de la obligada abdicación del rey no se limitaba a las juntas y a la regencia en España, sino que era un derecho inherente de cada provincia de los territorios españoles al otro lado del mar. Ésta fue la justificación del movimiento de las juntas en Hispanoamérica y, finalmente, de la Independencia. Se rompió el vínculo con la Corona y, con él, el contrato social. Se devolvió el poder al pueblo, que ahora era libre de establecer un nuevo gobierno, como habían mantenido siempre la tradición española y la filosofía escolástica.

Estas ideas suscitan varias preguntas: ¿Prueban los libros de las bibliotecas una influencia ideológica? ¿Fueron las ideas políticas de los neo-escolásticos conservadas como una tradición ininterrumpida en Hispanoamérica o fueron redescubiertas en 1810 para emplearlas como una conveniente justificación de la revolución? ¿Cuál es la relación exacta entre las teorías contractuales utilizadas por los revolucionarios y el pensamiento político de Suárez? ¿Se consideraban los revolucionarios suarecistas? En el cabildo abierto del 22 de mayo de 1810 que tuvo lugar en Buenos Aires, Juan José Castelli afirmó que la ausencia en España de un gobierno legítimo causó una «reversión de los derechos de la Soberanía al pueblo de Buenos Aires», que podía ahora instaurar un nuevo gobierno, lo que de hecho hicieron.[10] Ésta es la teoría de la «soberanía popular» y hay que reconocer que esta idea de que, en ausencia del soberano, el poder revierte en el pueblo, era similar a la doctri-

8. O. Carlos Stoetzer, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, Nueva York, 1979, pp. 24-26, 121-123, 195-196, 201-204; Richard M. Morse, «Claims of Political Tradition», *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, MD, 1989, pp. 95-130.

9. Phelan, *The People and the King*, p. 87.

10. Ricardo Zorraquín Becú, «La doctrina jurídica de la Revolución de Mayo», *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, n.° 11 (Buenos Aires, 1960), pp. 47-68.

na de Suárez. Sin embargo, esto no era exclusivo de una escuela de pensamiento político; era independiente de cualquier referencia al origen divino del poder, lo que era la base de la teoría de Suárez, y una fuente más reciente de inspiración para la inminente Ilustración.

En otras partes de Hispanoamérica, las pruebas también son contradictorias. Al mismo tiempo que Castelli pontificaba en Buenos Aires, en Nueva Granada Camilo Torres afirmaba que, como se había disuelto la monarquía, «la soberanía que reside en la masa de la nación, le ha reasumido ella y puede depositarla en quien quiere, y administrarla como mejor acomode a sus grandes intereses».[11] ¿Es esto una derivación de las ideas de Suárez y de la escuela española? Los acontecimientos siguieron su curso. La Constitución de la República de Cundinamarca (17 de abril de 1812) hablaba de «los derechos imprescriptibles del hombre y del ciudadano», utilizando lenguaje del siglo XVIII en vez del escolasticismo.[12] En México, el insurgente cura José María Morelos afirmó que «la Soberanía, cuando faltan los reyes, sólo reside en la nación», y que, en aquellas circunstancias, la gente había recobrado la soberanía que les habían usurpado. Por lo tanto, se erradicó para siempre la dependencia del trono español. Morelos citaba a Suárez, pero su política iba más allá de la de Suárez: respondía a los intereses mexicanos y reafirmaba más una identidad americana que una tradición hispana.

Las influencias ideológicas de la Ilustración y del nacionalismo criollo desbancaron probablemente las del escolasticismo en los años que siguieron a 1810. La versión española de la Ilustración la purgó de ideología y la redujo a un programa de modernización dentro del orden establecido. La modernización debía algo al pensamiento del siglo XVIII: el valor atribuido al conocimiento útil, los intentos de mejorar la producción por medio de la ciencia aplicada y la creencia en la benéfica influencia del Estado. Éstas eran reflexiones de la época. Tal como se aplicó en América, fue el modelo del arzobispo-virrey Caballero y Góngora y sus asociados en Nueva Granada. En el Perú, el cura Toribio Ro-

11. Rafael Gómez Hoyos, *La revolución granadina de 1810: Ideario de una generación y de una época, 1781-1821*, 2 vols. (1962), vol. II, p. 30.

12. *Ibid.*, vol. II, pp. 415, 420.

dríguez de Mendoza, rector del Colegio Real de San Carlos, una fundación postjesuítica, reorientó los estudios tradicionales, introdujo cursos nuevos como las ciencias naturales, la geografía y las matemáticas, y dirigió los estudios filosóficos de Aristóteles y de los escolásticos a «una Filosofía libre ... dispensados los alumnos de la obligación de adoptar sistema alguna».[13] Su biblioteca contenía muchos libros prohibidos, incluso obras de Montesquieu y Rousseau, y su programa se convirtió en el blanco favorito de obispos conservadores e inquisidores. No obstante, el colegio sobrevivió y, en el proceso, educó a una generación entera de patriotas y republicanos.

Hispanoamérica, por lo tanto, podía desentenderse de España y obtener la nueva filosofía directamente de sus fuentes en Inglaterra, Francia y Alemania. La literatura de la Ilustración circuló con relativa libertad. En México, Perú y Nueva Granada, había un público para Newton, Locke y Adam Smith; y para Descartes, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau y D'Alembert. La mayoría de las ciudades más importantes tenía sus grupos de intelectuales que apoyaban revistas y sociedades económicas y que sobrevivieron a las atenciones de la Inquisición. Algunos tuvieron mala suerte. En Bogotá, en 1794, Antonio Nariño, un criollo adinerado, fue arrestado y juzgado por traducir e imprimir la francesa *Declaración de los derechos del hombre*. En su defensa ante la audiencia, presentó sus ideas como católicas y tradicionales y procedentes de varias fuentes, aunque, de hecho, algunas de ellas se parecían a las de Rousseau. La Ilustración fue una influencia moderada en el cambio, pero no descatolizó América. Cuando, en 1810, Mariano Moreno editó el *Contrato social* de Rousseau «para instrucción de los jóvenes americanos», eliminó los pasajes que aludían a la religión. En este papel, la Ilustración fue una ideología que podía explicar y legitimizar la revolución, más que actuar como un agente independiente del cambio.

Fue el nacionalismo criollo, más que el escolasticismo o la Ilustración, el agente que activó las revoluciones hispanoamericanas. Las exi-

13. *Colección documental de la independencia del Perú*, Lima, 1971, vol. I, n.º 2, p. 89.

gencias de libertad e igualdad enmascararon un creciente sentimiento de identidad, una conciencia entre los criollos de que eran americanos, no españoles. La autoconciencia colonial llevó a la gente a pensar que eran mexicanos, peruanos y chilenos, así como a expresar y alimentar una nueva identidad nacional. Entre los primeros que ofrecieron una expresión cultural al «americanismo» se hallaban los jesuitas criollos que fueron expulsados de su patria en 1767, los cuales se convirtieron en el exilio en precursores literarios del nacionalismo americano. Éstos escribieron para disipar la ignorancia europea acerca de sus países y, en particular, para destruir el mito de la inferioridad y degeneración de los hombres, animales y vegetales del Nuevo Mundo, un mito propagado por algunas de las obras de la Ilustración. Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero, Andrés Calvo y otros jesuitas exiliados reflejaban el pensamiento de muchos americanos menos elocuentes. El jesuita peruano Juan Pablo Viscardo fue un ardiente defensor de la Independencia, para cuya causa creó su *Lettre aux Espagnols Américains*, publicada en 1799. «El Nuevo Mundo —escribió Viscardo— es nuestra patria, y su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente.»[14]

En México, la búsqueda de una identidad americana, una combinación de la exaltación del pasado indio, del resentimiento frente a los privilegios peninsulares y del culto a Nuestra Señora de Guadalupe, fue una poderosa fuerza para la desvinculación de los mexicanos del gobierno español. Todos los grupos étnicos podían desfilar bajo estas banderas —criollos, indios, mestizos y mulatos— y todos podían identificarse con «Nuestra Santa Madre de Guadalupe», quien había mostrado una predilección especial por México. Morelos declaró: «A excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos». Esta reafirmación de la igualdad racial provenía no del pensamiento escolástico ni de ninguna declaración de los derechos del

14. Juan Pablo Viscardo, «Lettres aux Espagnols Américains», en Merle E. Simmons, *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la independencia hispanoamericana*, Caracas, 1983, p. 363.

hombre, sino de una conciencia de una identidad común como mexicanos. El patriotismo criollo estaba intensamente marcado por la religión. Morelos afirmó al obispo de Puebla. «Somos más religiosos que los europeos», y sostuvo que estaba luchando por la «religión y la patria» y que esa lucha fue «nuestra santa revolución».[15]

Unos pocos de los prelados criollos de Hispanoamérica, hasta aquí firmemente realistas, finalmente redescubrieron sus raíces en 1820 cuando España impuso una constitución liberal en América y comenzó a atacar a la Iglesia. Como explicó Rafael Lasso de la Vega, obispo de Mérida, a Bolívar, «siempre me había gozado de haber nacido en la América: y que en dondequiera que había vivido, había demostrado con las obras mi gratitud, prueba poca equívoca del verdadero amor a la Patria».[16] La mayoría de sus colegas episcopales también se había identificado con su patria natal, España.

La reacción de la Iglesia a la Independencia

La reacción inmediata de la Iglesia al inicio de la Independencia no fue determinada por el escolasticismo, la Ilustración o el nacionalismo criollo, sino por un instinto natural de defensa. Fuera lo que fuera lo que pensaran los sacerdotes individuales, la Iglesia como institución fue implacablemente hostil. Si se viniera abajo el poder español, ¿podría sobrevivir la religión católica? Si se desmoronara la Corona española, ¿podría escapar la Iglesia? La Independencia demostró las raíces coloniales de la Iglesia y reveló sus orígenes extranjeros. También dividió a la Iglesia.

Los obispos establecieron el ritmo. El gobierno borbónico creó el tipo de episcopado que deseaba. Ésta era la clave de su control de la Iglesia y de, a través de ella, su influencia sobre las sociedades colo-

15. Morelos, *Bando*, 17 de noviembre de 1810, 8 de febrero y 24 de noviembre de 1811, en Ernesto Lemoine Villacaña, *Morelos, su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México, 1965, pp. 162, 184-185, 190.

16. Gómez Hoyos, *La revolución granadina de 1810*, vol. II, p. 349.

niales. La mayoría de los obispos rechazaron la revolución y permanecieron leales a España, reconociendo la amenaza que la Independencia y el liberalismo representaban para la posición establecida de la Iglesia. Ellos mismos debían sus nombramientos a la Corona, habían jurado fidelidad al rey y el regalismo era uno de sus requisitos para el cargo; por eso se les exigía conformarse y presentar al rey una gente dócil. Condenaron la rebelión contra la autoridad legítima considerándola tanto un pecado como un crimen, algo tan herético como ilegal. En México, Manuel Abad y Queipo, un clérigo por lo demás moderado, deploró la rebelión como el peor pecado y crimen que un hombre podría cometer y llamó a su anterior amigo, el cura insurrecto Miguel Hidalgo, ateo y «pequeño Mahoma».[17] Para la jerarquía mexicana, esto era una guerra de religión: identificaron totalmente la causa de la religión y del realismo y advirtieron que la revolución causaría en México la misma destrucción para la Iglesia que la revolución francesa. El arzobispo Francisco Javier de Lizana y Beaumont avisó a los fieles que, si seguían a «los revolucionarios», irían «infaliblemente al infierno». Ignacio González del Campillo, obispo de Puebla, un criollo que era más español que los españoles, ordenó a los curas de parroquia que negaran los sacramentos a los insurrectos y que excomulgaran a cualquiera que escribiera o leyera literatura insurgente. En Oaxaca, el obispo Antonio Bergosa y Jordán declaró en una carta pastoral que «Dios está con Fernando y con los españoles». Él organizó una milicia de clérigos y laicos para defender «nuestra santa y justa causa» contra los invasores insurrectos, aunque, cuando éstos se acercaron, huyó de noche hacia la seguridad de la Ciudad de México, dejando a sus clérigos con órdenes de enfrentarse al enemigo.[18]

La jerarquía de Nueva Granada era fanáticamente realista. Gregorio José Rodríguez, designado obispo de Cartagena durante la contrarevolución de 1817, mandó a los fieles que gritaran «Viva el Rey» al entrar

17. Fernando Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*, p. 83; Brading, *Church and State in Bourbon Mexico*, pp. 238-243.

18. Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México*, pp. 80-81, 85, 117, 121.

y salir de la catedral y, en una carta pastoral, denunció a los patriotas como «enemigos de Dios y del Rey». En un momento dado, tuvo que escapar de Cartagena, como lo hizo su colega Jiménez Enciso de Popayán, quien obligó a muchos de los que lo seguían en su retirada a unirse a las fuerzas realistas.

Ninguno de éstos fue tan lejos como Remigio de la Santa, obispo de La Paz en el Alto Perú. Depuesto por los revolucionarios, organizó un ejército contrarrevolucionario acaudillado por curas, los cuales habían luchado con éxito contra guerrillas patriotas en 1809. Unos diez años más tarde, Antonio Sánchez Mota, un franciscano español, anunció su llegada como obispo de La Paz con una carta pastoral que exhortaba a los fieles a recordar que «la nación española ha sido nuestra madre, nuestra nutriz y nuestra maestra; a ella debemos nuestra creencia, nuestra civilización y aun los progresos en las artes». Él insistió en que había suficientes motivos para someterse al gobierno de España. Aunque podían justificar su posición en términos religiosos, la jerarquía no podía disfrazar el hecho de que eran españoles, identificados con España, y que, de hecho, negaban la posibilidad de una Iglesia americana. En el cabildo de Buenos Aires del 22 de mayo de 1810, el obispo Benito de la Lué votó por la continuación del gobierno realista, afirmando que «mientras exista en España un pedazo de tierra mandado por españoles, ese pedazo de tierra debe mandar a los americanos».[19] ¿Quién podía negar que, en el ejercicio de sus derechos patronales de presentación, si no en nada más, la Corona española había realizado su trabajo eficazmente?

Un obispo no podía permitirse el lujo de ser neutral: los dos bandos exigían dedicación absoluta. Pedían cuentas a aquellos cuya lealtad a la Corona era dudosa. La acción del obispo José Cuero y Caicedo en defensa de la revolución de Quito asombró a sus colegas. Cuero y Cai-

19. Josep M. Barnadas, «La Iglesia ante la emancipación en Bolivia», *Historia General de la Iglesia en América Latina (HGIAL)*, vol. VIII, *Perú, Bolivia y Ecuador*, CEHILA, Salamanca, 1987, pp. 185-186, 191; Rubén Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, 3.ª ed., Lima, 1962, pp. 293, 303-304. El obispo criollo de Salta, Nicolás Videla del Pino, también era realista, como lo eran muchos de sus clérigos y consideraba a los porteños extranjeros y rebeldes.

cedo era un criollo y había participado con reparos en las primeras maniobras de la elite criolla. Involucrado aún más en el conflicto en favor de la paz y la resistencia a la agresión española, aceptó la presidencia de la segunda junta y, en 1812, movilizó los recursos eclesiásticos en defensa de la revolución. Exhortó a sus sacerdotes de parroquia para que animaran a sus fieles a apoyar al gobierno del país, cuya legitimidad descansaba en «la libertad que tuvieron los pueblos de elegir sus vocales representantes.»[20] Con la victoria de las fuerzas realistas, tuvo que salir de Quito y fue expulsado a Lima en 1815, donde murió en 1816.

En la rebelión de Cuzco de 1814, un movimiento criollo movilizó el apoyo de los indios. En él, los clérigos representaron un papel principal como predicadores, capellanes y soldados, y José Pérez Armendáriz, un criollo y obispo ilustrado que estuvo a favor de los indios, bendijo la rebelión con las palabras: «Si Dios pone una mano sobre las cosas de la tierra, en la revolución del Cuzco, había puesto las dos».[21] Entre la jerarquía peruana, Pérez Armendáriz era una voz solitaria y, después de que la rebelión fracasara, fue privado de su diócesis.

Narciso Coll i Prat, catalán de nacimiento, llegó a la archidiócesis de Caracas en julio de 1810 para descubrir que los revolucionarios ya habían depuesto la administración colonial. Él adoptó el punto de vista de que «no había ido a Venezuela a ser capitán general, sino a guiar su rebaño como arzobispo». Sus intereses eran fundamentalmente los de la Iglesia y del rey o, como él mismo lo expresó, «para sostener la causa de V.M. y afirmar la tranquilidad de la diócesis».[22] Sin embargo, en los seis años siguientes, trató con todos los gobiernos, realistas y republicanos, siendo criticado por cada uno por mostrar parcialidad hacia el otro. Consciente de que el clero inferior estaba dividido, estaba dispuesto a reconocer un gobierno republicano y, en 1811, declaró que «si

20. Citado por J. M. Vargas, «La Iglesia ante la emancipación en Ecuador», en *HGIAL*, vol. VIII, p. 200; *vid.* también L. López-Ocón, «El protagonismo del clero de la insurgencia quiteña (1809-1812)», *Revista de Indias*, vol. 46 (1986), pp. 107-167.

21. Jeffrey Klaiber, «La Iglesia ante la emancipación en el Perú», en *HGIAL*, vol. VIII, pp. 167-168, 174-176.

22. Narciso Coll i Prat, «Exposición de 1818», *Memoriales sobre la independencia de Venezuela*, Caracas, 1960, p. 315.

Venezuela se gloría de haber entrado al círculo de naciones, mi iglesia venezolana también puede gloriarse de ocupar su sitio entre las iglesias católicas nacionales».[23] Él no era ingenuo. Como dijo, había algunos que querían «descatolizar Venezuela». Cuando oyó que Miranda estaba armando a esclavos, dio secretamente instrucciones a los curas de las áreas de esclavos para que instaran a los negros a luchar por el rey y la religión. Después de derrotar a Miranda, dio las gracias a los esclavos y les convenció de que regresaran a sus plantaciones. No obstante, Coll i Prat seguía convencido de que los católicos podían apoyar la Independencia, dado que que la «Iglesia se acomoda a todas las formas que se quieren dar a un Estado, con tal que su doctrina sea en él respetada».[24] En 1816, se le llamó a España para que justificara su conducta y respondiera a las acusaciones de colaborar con los rebeldes. Se defendió enérgicamente y, finalmente, fue vindicado, pasando a la historia como un arzobispo realista cuya política fue tolerante y táctica.

Entre la restauración de Fernando VII en 1814 y la revolución liberal española de 1820, el rey autorizó el nombramiento de 28 obispos para sedes vacantes en América, no todos ellos peninsulares, pero sí de lealtad incuestionable. Se les instó a «cooperar con su ejemplo y doctrina a conservar los [derechos] de la soberanía legítima que reside en el rey nuestro señor».[25] Esto modificó la composición de la jerarquía y distorsionó su carácter, ofreciendo al realismo una mayoría intrínseca sin que estuviera representada ninguna otra opinión. Durante estos años, los obispos ayudaron a financiar, armar y activar las fuerzas antiinsurgentes, empleando tanto armas como palabras contra sus enemigos.

Muchos de los clérigos, por otro lado, apoyaron la causa de la Independencia. El clero inferior, especialmente el clero secular, era predominantemente criollo. Como la elite criolla en general, estaban escindidos, pero muchos se inclinaban por apoyar el movimiento de las juntas y, en último lugar, la Independencia. Las actitudes reflejaban la

23. Citado por Carlos Felice Cardot, «La Iglesia ante la emancipación en Venezuela», en *HGIAL*, vol. VII, *Colombia y Venezuela*, Salamanca, 1981, p. 283.

24. Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, 3 vols., Roma, Caracas, 1959-1960, vol. III, pp. 179-180.

25. *Ibid*, vol. II, p. 90.

honda escisión, económica y social, entre la jerarquía eclesiástica y la masa del clero. Algunos sacerdotes representaron papeles principales como dirigentes de la lucha; muchos más fueron activistas en los rangos inferiores, mientras numerosos voluntarios sirvieron como capellanes en los ejércitos de liberación. Fuera de la revolución, muchos curas trataron de pasar desapercibidos, sirvieron a sus parroquias y esperaron días más tranquilos. Sin embargo, incluso el ser neutral era un ataque al realismo, pues según la perspectiva española era una forma de traición por parte de aquellos que se lo debían todo al rey.

En México, la primera fase de la insurrección estuvo dominada por los curas, especialmente dos: Miguel Hidalgo, un sacerdote rural de ideas progresistas; y José María Morelos, un innato caudillo de guerrillas. A su lado, una hueste de guerreros del clero menor instigó a la población india y mestiza a una guerra en defensa de la religión que se esparció por un amplia área del centro-oeste de México. ¿Era esto una reacción en contra de una Iglesia colonial dominada por los españoles, de quienes Hidalgo dijo: «Ellos no son católicos, sino por política: su Dios es el dinero»?[26] ¿Era esto una protesta contra el ataque borbónico a los privilegios del clero? Fuera cual fuera la razón, los curas hicieron que su presencia se notara en un lado u otro. Por lo menos 145 curas de parroquia apoyaron la rebelión de 1810-1815, la mayor parte de ellos en el Bajío, Michoacán, Guerrero, Puebla y el Estado de México. Quizás 401 sacerdotes diocesanos y regulares (uno de cada diez o doce) se vincularon de distintas formas con la insurrección entre 1810 y 1819. De éstos, dos terceras partes no ofrecían servicio a la parroquia. Los curas realistas también estaban activos y eran más que los clérigos rebeldes de la archidiócesis de México. No obstante, la mayoría de los curas preferían quedarse en las iglesias, dando sermones en vez de órdenes.[27]

Estas cifras relativamente modestas enmascararon la verdadera contribución del clero: ellos fueron los caudillos revolucionarios, tanto mi-

26. Citado en Carlos María Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana*, 3 vols., México, 1961, vol. I, p. 331; vol. II, p. 512.

27. Taylor, *Magistrates of the Sacred*, pp. 453-455; N. M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, Londres, 1968, pp. 231, 254-265.

litares como políticos, y su elección de a quién debían lealtad era a menudo decisiva para determinar la de grandes sectores de la población, aunque Morelos no pudo conseguir apoyo popular entre la gente anticlerical de Cuernavaca y Cuautla. En otras partes, los clérigos criollos ayudaron a dirigir el desarrollo de la rebelión, a acaudillar la guerra ideológica contra los realistas en la prensa insurgente y a definir los objetivos políticos en manifiestos y constituciones. Además, algunos de ellos dirigieron tropas en la batalla. Debajo de Hidalgo y Morelos hubo otros sacerdotes soldados, como Mariano Matamoros, José Navarrete, Pablo Delgado, José Izquierdo y Fray Luis Herrera. En respuesta a la conducta de los curas sublevados, el virrey abolió el fuero eclesiástico y autorizó a los jefes realistas a juzgar y ejecutar a los clérigos rebeldes (25 de junio de 1812). Desde el principio de la rebelión hasta finales de 1815, los realistas ejecutaron a 125 curas en México. Sin embargo, la política fracasó. El gobierno de Madrid la censuró, y aumentó el apoyo a los rebeldes entre el clero. Los curas criollos empezaron a luchar por la inmunidad del clero. Mariano Matamoros creó un escuadrón especial de dragones a los que dio como estandarte una bandera negra que mostraba una cruz carmesí, las armas de la Iglesia y una inscripción que decía: «Morir por la Inmunidad Eclesiástica».

Las carreras de Hidalgo y Morelos permiten juzgar al historiador la política social de la Iglesia en la época de la revolución. Hidalgo dirigió un movimiento de masas y defendió un cambio radical, si no revolucionario. Mantuvo la lealtad de sus seguidores ampliando constantemente el contenido social de su programa. Abolió el tributo indio, el distintivo de una gente conquistada. Terminó con la esclavitud bajo pena de muerte. Sin embargo, la verdadera prueba de sus intenciones fue la reforma agraria. Él también comprendió este problema. En Guadalajara, publicó un decreto que ordenaba «que las tierras fueran entregadas a los indios para su cultivo, prohibiéndoles que las arrendaran en el futuro». La intención era devolver las tierras a los indios e impedir su enajenación, pero esto no podía conseguirse únicamente por medio de un decreto, e Hidalgo, de hecho, nunca tuvo la oportunidad de establecer la maquinaria para implementar su plan. Por lo menos, sin embargo, forzó a los obispos a que actuaran: se opusieron a su plan y lo con-

denaron como un hereje. Incluso el obispo Abad y Queipo consideró sus medidas agrarias una incitación al robo y a la anarquía, y su plan «sacrílego y herético.»[28] Morelos también decretó la abolición de la esclavitud y del tributo indio y propuso una igualdad social absoluta por medio de la abolición de las distinciones de raza y casta. También proclamó que las tierras deberían ser poseídas por los que trabajaban en ellas y que los campesinos deberían obtener sus ingresos de estas tierras. Tanto la Iglesia como el Estado rechazaron de plano a Hidalgo y a Morelos: en menos de cinco años y los dos habían sido apresados y ejecutados y sus movimientos se habían extinguido.

Hidalgo y Morelos no sólo fueron ejecutados por la autoridad real, sino que también fueron condenados por la Iglesia. Hidalgo fue excomulgado por la Inquisición como «un hereje, apóstata, y cismático» que había luchado con sus insurrectos para «derrocar el trono y el altar» y por tres obispos cuya jurisdicción sobre él fue, en cada caso, dudosa.[29] Morelos fue sometido a un juicio militar y a un juicio, excomunión y degradación por parte de la Inquisición, que lo declaró un «hereje formal negativo y fautor de herejías ... traidor a Dios, al rey y al papa».[30] Estos insultos gratuitos humillaban a las víctimas y dañaban a la Iglesia, cuyas acciones eran consideradas por muchos como obviamente políticas.

En otras partes de Hispanoamérica, el clero representó un papel semejante, aunque menos dramático, en los movimientos de la Independencia, proporcionando primero caudillos y luchadores y, finalmente, reaccionando como un grupo de interés frente al ataque liberal español sobre sus privilegios en 1820. En Argentina, varios curas criollos apoyaron la Independencia y ocuparon un papel importante en el establecimiento del nuevo orden. En el Perú, 26 de los 57 diputados del Con-

28. Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México*, p. 89; Brading, *Church and State in Bourbon Mexico*, pp. 240-241.

29. Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México*, p. 84.

30. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico*, p. 203. Para una discusión de las fuentes del pensamiento político de Morelos y de su simultánea afirmación de «jerarquía, intolerancia religiosa, soberanía popular e igualdad ante la ley», *vid.* Taylor, *Magistrates of the Sacred*, pp. 463-473, 521-523.

greso de 1822 eran sacerdotes. En el Alto Perú, si bien el clero superior era mayoritariamente peninsular y realista, muchos de los clérigos de parroquia eran favorables a la Independencia. En Quito, tres curas efectuaron la proclamación de Independencia de 1809 y, en 1814, un general realista incluyó a 100 sacerdotes entre los patriotas, con quizás un resultado de dos a uno a favor en la diócesis de Quito.

En Nueva Granada, mientras los obispos eran casi todos realistas, la mayoría del clero favorecía o aceptaba la Independencia. Centenares de curas de todas partes del virreinato ayudaron a la causa. Algunos, como el canónigo Andrés Rosillo, proporcionaban liderazgo político; otros servían como capellanes, y unos pocos eran jefes de guerrilla, como el dominicano Fray Ignacio Mariño en los llanos orientales. Su participación inspiró a un caudillo revolucionario a describir los sucesos del 20 de julio de 1810 como «una revolución clerical».[31] Dieciséis de los 53 firmantes del Acta de Independencia eran clérigos. Fernando Caycedo y Flórez, un rector inspirador del Colegio del Rosario y, andando el tiempo, primer arzobispo de la república independiente, añadió sus propias ideas políticas a los primeros debates y expresó su convicción de que «la América en su revolución no ha tenido otro objeto que independizarse de España, de esa España que por tanto tiempo la ha tiranizado con la crueldad más inhumana».[32] Juan Fernández de Sotomayor, cura de parroquia de Mompós y futuro obispo de Cartagena, publicó en 1814 el *Catecismo o instrucción popular*, en que denunciaba al régimen colonial español como injusto y a los sacerdotes que lo apoyaban como enemigos de la religión. Él afirmó que la verdadera religión animaba a los habitantes de Nueva Granada a rechazar la dependencia colonial, porque el cristianismo podía acomodarse a varios sistemas de gobierno: esto era «una guerra justa y santa» que liberaría

31. Fernán González, «La Iglesia ante la emancipación en Colombia», en *HGIAL*, vol. VII, *Colombia y Venezuela*, p. 259. Para Buenos Aires, vid. Héctor José Tanzi, «El clero patriota y la Revolución de Mayo», *Revista de Indias*, vol. 37 (1977), pp. 141-158, y, para el Perú, Pilar García Jordán, «Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú. Aportación documental», *Boletín Americanista*, vol. 24 (1982), pp. 139-148.

32. Citado por Gómez Hoyos, *La revolución granadina de 1810*, vol. II, p. 321.

a Nueva Granada de la esclavitud y la guiaría a la libertad y a la Independencia.[33] El franciscano Diego Padilla fundó una revista, *El Aviso al Público*, para ofrecer apoyo ideológico a la revolución, abogando por la libertad y la Independencia y declarando que los patriotas de Nueva Granada estaban defendiendo la verdadera religión contra la Francia impía.[34] En Colombia y en otras partes había por supuesto, clérigos realistas que atacaban estas opiniones y consideraban la obediencia a la monarquía una obligación religiosa; el *Catecismo* de Fernández de Sotomayor fue condenado por la Inquisición por sus ideas antimonárquicas. También había diferencias de opinión entre los propios clérigos patriotas, entre los conservadores y los liberales y entre los centralistas y los federalistas. Sin embargo, fueran realistas o republicanos, todos invocaban la religión para justificar y popularizar su causa, acusándose unos a otros de hipocresía.

El punto de inflexión para la Iglesia de Hispanoamérica fue el año 1820, cuando una revolución liberal forzó en España al rey a renunciar al absolutismo y a aceptar la Constitución de 1812. El nuevo régimen (1820-1823) pronto se trasladó a las colonias, donde tuvo implicaciones inmediatas para la Iglesia. Los liberales españoles eran tan imperialistas como los conservadores españoles y no hacían concesiones a la Independencia. También eran agresivamente anticlericales, y atacaban a la Iglesia, sus privilegios y sus propiedades. Finalmente, forzaron a la Corona a pedir al Papa que no reconociera a ningún país hispanoamericano y que nombrara obispos que fueran leales sólo a Madrid. La combinación de liberalismo radical y de imperialismo renovado fue algo excesivo, incluso para los obispos realistas de América, muchos de los cuales ahora perdieron confianza en el rey y empezaron a cuestionar la base de su lealtad. Mientras estos acontecimientos se desarrollaban, la Guerra de Independencia empezó a marchar a favor de los republicanos: en Boyacá, en 1819, se inició la era de las grandes victorias, y con ella se abrieron los ojos de los prelados.

33. González, «La Iglesia ante la emancipación en Colombia», pp. 262-263; Gómez Hoyos, *La revolución granadina*, vol. II, pp. 323-327.

34. González, «La Iglesia ante la emancipación en Colombia», pp. 265-266.

Uno de los primeros obispos republicanos en América fue Fray Antonio Gómez Polanco, obispo de Santa Marta, que se declaró a favor de Bolívar y prestó juramento a la república de Colombia el 26 de noviembre de 1820. Antiguos obispos realistas como Rafael Lasso de la Vega (Mérida), Higinio Durán (Panamá), José Orihuela (Cuzco) y José Sebastián Goyeneche (Arequipa) se unieron todos al movimiento de la Independencia después de 1820, junto con uno de los obispos realistas más intransigentes, Salvador Jiménez de Enciso de Popayán, quien, en 1823, recomendó la causa de la Independencia al Papa Pío VII. En Lima, el arzobispo Bartolomé de las Heras, que había atribuido impropiamente a la demencia senil el apoyo del obispo Pérez de Armendáriz a la rebelión de Cuzco de 1814, ahora se apresuró a firmar el Acta de Independencia del Perú en julio de 1821: de los 3.000 ciudadanos que la firmaron, una tercera parte eran clérigos, mientras que, en el primer Congreso Constituyente (1822-1823), el clero representó un papel activo y liberal.[35] Lasso de la Vega, un criollo nacido en Panamá que había excomulgado a caudillos rebeldes, ahora negó el derecho divino de los reyes y basó su republicanismo en los derechos de la gente a escoger su gobierno. Él explicó así su conversión al republicanismo en una carta a la Santa Sede en 1821: «Jurada la Constitución por el Rey Católico, la soberanía volvía a la fuente de que salió, a saber: el consentimiento y disposición de los ciudadanos. Volvió a los españoles. ¿Por qué no a nosotros?».[36] Una larga entrevista con Bolívar lo convenció de que la religión católica estaba más segura en las manos del Libertador que en las de las cortes españolas. Comenzó a trabajar para la reconstrucción de la Iglesia en una Colombia independiente, y se convirtió en uno de los más firmes aliados de Bolívar y en su primer vínculo con Roma.

También en México los decretos anticlericales de las cortes españolas de 1820 llevaron a la Iglesia a cuestionar su creencia en el gobierno

35. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, pp. 128-134, 172-173.

36. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. II, p. 175; Felice Cardot, «La Iglesia ante la emancipación en Venezuela», p. 293.

imperial y a considerar más favorablemente la Independencia. Mientras que los prelados habían identificado previamente sus intereses con los del gobierno español y le habían ofrecido apoyo moral y financiero, ahora estaban convencidos de que el gobierno español era el enemigo de la Iglesia y que era su deber resistirlo. La prohibición de las nuevas capellanías y las obras pías, el ataque a los conventos y a las órdenes monásticas, la erosión de la propiedad eclesiástica y, sobre todo, otro decreto que abolía la inmunidad clerical (fuera el clero rebelde o leal) alertaron a la Iglesia y la persuadieron de que el mayor peligro del liberalismo no procedía de los revolucionarios americanos, sino de los constitucionalistas españoles. El nuevo libertador, Agustín de Iturbide, oficial, terrateniente y católico, explotó el dilema de la Iglesia y, con la complicidad de un buen número de clérigos simpatizantes, propuso una fórmula para la Independencia, el Plan de Iguala, que prometía «conservar pura la Santa religión que profesamos» y satisfacía a los grupos de interés de México al tomar como base tres garantías: «Unión, religión, independencia». Con la excepción de Pedro de Fonte, arzobispo de México, quien se retiró indignado de la escena, la jerarquía apoyó a Iturbide con palabras y fondos y le aseguró así el apoyo del clero y de mucha gente. La aprobación de la Iglesia fue decisiva para Iturbide y le garantizó el éxito de su intento por hacerse con el poder, porque la Iglesia movilizó con ella en la mayor parte de México a una multitud de fieles que podría rechazar los intereses del privilegio y de la propiedad, pero que, al mismo tiempo, era más receptiva al mensaje de los curas y de los púlpitos según el cual Iturbide era el salvador de la religión en contra de una impía España.[37] Esta actitud explica por qué, después de 1820, México consiguió la Independencia en un tiempo tan corto y con tan poca violencia. También aclara la razón por la que la Iglesia surgió de la Independencia con sus privilegios intactos.

37. Javier Ocampo, *Las ideas de un día: El pueblo mexicano ante la consumación de su Independencia*, México, 1969, pp. 230-246.

Roma y la Independencia

Durante este tiempo de crisis y divisiones, la Iglesia americana recibió poca ayuda de Roma. El papa Pío VII y su secretario de estado, el cardenal Consalvi, estaban informados sobre el mundo moderno por estar familiarizados con los tratos políticos y no eran, de ningún modo, reaccionarios. Sin embargo, la historia reciente del papado en Europa y el trato que recibió de Napoleón los convencieron de que el mayor peligro para la Iglesia procedía de la revolución. Al desconocer el significado del nacionalismo criollo, consideraron los movimientos de la Independencia en Hispanoamérica como una extensión de la agitación revolucionaria que observaban en Europa, con lo que ofrecieron su apoyo a la Corona española. En un mundo hostil, Fernando VII era valorado como un fiel aliado católico, un oponente del liberalismo en quien podían confiar. Durante los años 1813-1815, los rebeldes hispanoamericanos trataron en vano de ganarse la confianza del Papa, pero, cuando Fernando VII pidió un escrito papal en su favor, estuvo listo en ocho días. La encíclica resultante, *Etsi longissimo* (30 de enero de 1816), exhortó a los obispos y clérigos de Hispanoamérica a «destruir completamente» la semilla revolucionaria sembrada en sus países y a dejar claro a su gente las fatales consecuencias de rebelarse contra la autoridad legítima. También alababa las virtudes de Fernando VII y la lealtad ejemplar de los españoles a su fe y a su soberano.[38]

La influencia de la encíclica en Hispanoamérica no fue decisiva. Sin duda, confirmó las opiniones de los obispos que ya eran realistas. Sin embargo, en lo que respecta a los dirigentes de la Independencia y a sus seguidores, aprendieron a vivir con ella sin crisis de conciencia. En 1819, el presidente del Congreso de Angostura, Juan Germán Roscio, ordenó a sus representantes en Europa que iniciaran negociaciones con Pío VII «como jefe de la Iglesia católica y no como señor temporal de sus legaciones» y que le informaran de que los habitantes de Nueva Granada, Venezuela y toda la Hispanoamérica que

38. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. II, pp. 110-113.

se había rebelado contra la dependencia colonial eran católicos, y de que ninguna autoridad era más legítima que la derivada de la gente.[39] Roma no aprendió todavía estas necesarias lecciones ni aceptó la compatibilidad del republicanismo con el catolicismo. No obstante, en los años siguientes, el papado adoptó una posición más neutral, en parte como reacción a las peticiones de Hispanoamérica y a la preocupación por las necesidades de los fieles de allí, y en parte como reacción al movimiento anticlerical del gobierno español después de la revolución de 1820, que culminó con la expulsión del nuncio papal en enero de 1823. Finalmente, para traer un poco de orden a la vida religiosa de la región, el Papa consintió en enviar una misión al Río de la Plata y a Chile bajo la dirección de un «vicario apostólico», Monseñor Gian Muzi, y de la que formaba parte el joven canónigo Gian Maria Mastai Ferretti, el futuro Pío IX.

La misión de Muzi de 1824-1825 contactó con el catolicismo local y reunió información útil, pero fue, por lo demás, un fracaso, a causa de la rigidez de su líder y de la intransigencia de los políticos de Buenos Aires y Santiago. Mastai describió al dirigente argentino, Bernardino Rivadavia, como «el principal ministro del infierno en Sudamérica», pues la misión experimentó toda la fuerza del anticlericalismo republicano y presenció la nueva cara del regalismo.[40] Las propias ideas de la misión revelaron prejuicios hondamente enraizados contra el pensamiento político liberal. Muzi consideraba las ideas de la soberanía de la gente y de los derechos del hombre como «la herejía dominante en estos nuevos Gobiernos» y la Independencia americana como «una enfermedad política». Los visitantes romanos no parecieron haber aprendido ninguna lección: «La tendencia de todos los nuevos gobiernos en la América del Sur es a un liberalismo irreligioso, consecuencia del espíritu revolucionario que ha pasado de Europa a América». Por otro lado, ningún diplomático romano rechazaría nunca la posibilidad de un acuerdo. Muzi pensaba que todavía no había llegado el momento para un concordato, pero, en el caso de Colombia y Perú, «el Sr. Bo-

39. *Ibid.*, vol. III, p. 432.
40. *Ibid.*, vol. II, p. 215.

lívar merece ser escuchado y considerado: aunque sólo fuese por su política, se pueden esperar de él ventajas para la Iglesia en aquellas vastas regiones».[41] No obstante, éstos no eran los sentimientos dominantes en Roma. Incluso antes de que la misión de Muzi hubiera salido de Italia, las relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica habían padecido un revés. Después de la muerte de Pío VII, un nuevo Papa, León XII, fue elegido el 28 de septiembre de 1823. Dos días más tarde, Fernando VII vio restaurado su poder absoluto en España, lo que reavivó las esperanzas, aunque poco realistas, de una posible reconquista de América. El eje Roma-Madrid parecía estar vivo y activo.

León XII fue un fuerte defensor de la soberanía legítima y vio en la restauración de Fernando VII una oportunidad para proteger los derechos de la Corona y de la Iglesia en las Américas. Su oposición a la Independencia, fervorosamente rogada por Madrid, no coincidía con la opinión internacional y se dio en un momento en que los ejércitos de liberación iban a conseguir su victoria final. Esto no impidió que decretara la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), que lamentaba los grandes males que aquejaban a la Iglesia en Hispanoamérica, recomendaba a sus jerarquías «las augustas y distinguidas cualidades que caracterizan a nuestro muy amado hijo Fernando», guardián de la religión y de sus súbditos, y les instaba, como los españoles, a venir a la «defensa de la religión y de la potestad legítima».[42] La encíclica no satisfizo ni a Fernando VII, que había deseado una orden más específica de la obediencia a la monarquía, ni a la jerarquía americana, que la consideró una aberración que no significaba nada para su gente. Varios obispos hispanoamericanos, para evitar el riesgo de que los fieles perdieran fe en el Papado o en la Independencia, prefirieron afirmar que el documento era apócrifo. En cuanto a los gobiernos de Latinoamérica, eran de la opinión de que la defensa de la religión no dependía de la lealtad a España y de que el Papa no tenía ninguna jurisdicción sobre el gobierno temporal.[43]

41. Avelino Ignacio Gómez Ferreyra, ed., *Viajeros pontificios al Río de la Plata y Chile (1823-1825): La primera misión pontificia a Hispano-América, relatada por sus protagonistas*, Córdoba, Argentina, 1970, pp. 502, 543-544, 573.

42. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. II, pp. 265-271.

43. Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México*, pp. 227-228.

La política papal hacia la Independencia Hispanoamericana fue un error político, fruto del juicio humano, no de una doctrina religiosa. Sin embargo, fue un error costoso. Los papas no pudieron evadirse de la responsabilidad de perpetuar la confusión religiosa. Convirtieron el apoyo a la monarquía borbónica y al gobierno español en un asunto de conciencia, un imperativo moral, por lo que el rechazo de la Independencia acabó siendo una prueba de lealtad a la Iglesia. Estas posiciones eran imposibles de mantener, por lo que, finalmente, las papas tuvieron que someterse a la razón. Gregorio XVI reconoció la independencia de Nueva Granada en 1835, la de México en 1836, la de Ecuador en 1838 y la de Chile en 1840. El reconocimiento de Perú, Bolivia y Argentina se retrasó por motivos de política interna. Venezuela, al no querer restablecer a un arzobispo exiliado, también tuvo que esperar.

Mientras tanto, la política de la Santa Sede había causado una reacción violenta de anticlericalismo, contribuido a desmoralizar a la Iglesia en América y degradado la validez de las encíclicas papales. Sobre el terreno, la falta de decisión papal dejó un vacío en la dirección de la Iglesia que los gobiernos seculares se vieron tentados de llenar. Muchas sedes vacantes se quedaron vacías: no fue hasta 1831 cuando el Papa nombró a seis obispos para que fueran a México a ocuparlas. Cuando la irrevocabilidad de la Independencia y la necesidad de cubrir las sedes vacantes forzó al papado, a partir de 1835, a reconocer los nuevos gobiernos, ya se había producido un gran daño. Los nuevos regímenes, por su parte, estaban ansiosos por establecer relaciones directas con la Santa Sede, sin duda reconociendo que la tarea de afirmar su propia legitimidad y de gobernar a gentes predominantemente católicas sería mucho más fácil si lograban un acuerdo con Roma.

Los libertadores y la Iglesia

Los líderes de la Independencia y las elites de las que procedían reconocieron la religión como una realidad, e intentaron tranquilizar las opiniones eclesiástica y pública. Los discursos, manifiestos y actas de Independencia habitualmente trataban con deferencia formal a la reli-

gión católica y contenían promesas para su conservación. Por debajo de las actitudes externas, sin embargo, muchos de los libertadores eran más secularistas que creyentes y fueron afectados por el aumento del escepticismo religioso. En Buenos Aires, Manuel Belgrano, servidor civil y militar del nuevo régimen, recordó en su autobiografía que, mientras era un estudiante en España, se interesó mucho por las ideas de la Revolución Francesa y dirigió su mente hacia los principios de «libertad, igualdad, seguridad y propiedad». El político liberal Bernardino Rivadavia, aunque exteriormente católico, era un devoto del utilitarismo y tenía más afán de controlar la religión que de conservarla. Su Ley de Reforma del Clero (21 de diciembre de 1822) suprimió el fuero y el diezmo eclesiásticos; permitió que el Estado apoyara tarifas anteriores sobre el diezmo, incluyendo el seminario; eliminó algunas órdenes religiosas y confiscó sus propiedades, y restringió el número de socios y el establecimiento de otras órdenes religiosas.[44] Gobiernos como el de Rivadavia a menudo resultaban ser más regalistas que el de los Borbones.

Simón Bolívar se tomaba sus creencias a la ligera, pero aceptaba que la religión era necesaria para la estabilidad política y que la abierta irreligiosidad podía molestar a la opinión católica.[45] Se oponía a la idea de una religión estatal o de un catolicismo oficial, pues creía que era suficiente con que el Estado garantizara la libertad de religión, sin favorecer ningún culto en particular. Luchador por la independencia de España, nunca buscó la independencia de Roma. Deseaba restablecer relaciones con la Santa Sede y, finalmente, en 1827, sus representantes consiguieron de León XII el reconocimiento de la Gran Colombia y de Bolivia. Para dar la bienvenida a los recién nombrados obispos para las sedes de Bogotá, Caracas, Santa Marta, Antioquía, Quito, Cuenca y Charcas, Bolívar organizó un banquete en Bogotá en el que ofreció un brindis a los nuevos obispos y en honor de la renovada unidad con la Iglesia de Roma. «Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos ... La unión

44. Guillermo Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, 1962, pp. 67-78, 105-134, 277-280.

45. *Vid. infra*, «Simón Bolívar and the Age of Revolution».

del incensario con la espada de la ley es la verdadera Arca de la Alianza».[46] Durante su última dictadura en Colombia, favoreció la educación católica y la vida monástica y murió católico, profesando su fe en la Iglesia.[47]

Sin embargo, Bolívar parece haber estado más influido por los principios del utilitarismo que por los de la religión, y el principio de la felicidad máxima se convirtió en el impulso fundamental de su política. Esto también sucede con otros líderes hispanoamericanos como Cecilio del Valle de América Central, Bernardino Rivadavia de Argentina y el propio colega de Bolívar, Francisco de Paula Santander, los cuales fueron intensamente influidos por Jeremy Bentham. En su construcción de un nuevo sistema político, los líderes de la Independencia buscaron una legitimidad moral para lo que estaban haciendo, encontrando inspiración, no ya en un pensamiento político católico, sino en la filosofía de la edad de la razón. Buscando una alternativa al absolutismo real y a la religión tradicional, los liberales adoptaron el utilitarismo como una moderna filosofía capaz de ofrecerles la credibilidad intelectual que querían. Esto fue un desafío a la Iglesia, a lo que ésta reaccionó, no por medio de un debate racional, sino apelando al Estado; no por medio de la discusión, sino de la represión. En Colombia, el clero y otros conservadores repudiaron las ideas de Bentham y, en 1828, el mismo Bolívar creyó prudente prohibir el empleo de los escritos legales de Bentham en las universidades colombianas. Empezó así un largo proceso de conflictos entre la Iglesia y el Estado, la religión y el secularismo y el conservadurismo y el liberalismo, una inexorable continuación de la Independencia en toda Hispanoamérica.

La Iglesia poscolonial

La independencia debilitó a la Iglesia. Las relaciones entre la Corona y la Iglesia eran tan estrechas que el derrocamiento de una no po-

46. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. II, p. 314.

47. Testamento de Bolívar, 10 de diciembre de 1830, en Simón Bolívar, *Obras completas*, 2.ª ed., 3 vols., La Habana, 1950, vol. III, p. 529.

día dejar de afectar a la otra. Esto era una ventaja y también lo contrario. La religión americana, libre del control sofocante del Estado borbónico, podía ahora mirar más directamente a Roma en busca de liderazgo y autoridad. Al principio, lo hizo en vano, pero, con el transcurso del tiempo, cuando el papado respondió a las necesidades de América, la Iglesia pasó de España a Roma y de ser una religión ibérica a una universal. Esto evitó el surgimiento de iglesias nacionales, pero no eliminó la amenaza del control estatal de la religión. La Iglesia todavía se inclinaba a buscar protección estatal. Todas las primeras constituciones de los nuevos estados establecieron la religión católica como la religión del estado, excluyendo todas las demás. Los gobiernos nacionales exigieron ahora el patronato (el derecho real de presentarse a reclamar beneficios eclesiásticos) y, con el apoyo de algunos clérigos lograron colocarlo en manos de políticos liberales y agnósticos. La Iglesia y el Estado disputaron el asunto durante muchos años. En Colombia, la ley del patronato aprobada por el Congreso en 1824 declaraba que la república debía seguir ejerciendo el mismo derecho al patronato que tenían los reyes de España.[48] En México, hubo un prolongado y persistente debate entre políticos que querían el patronato para el Estado y clérigos que deseaban dar un papel al papado y la Iglesia. En Argentina, Rivadavia estableció casi un completo control estatal sobre el personal y las propiedades de la Iglesia, una tradición que continuó Juan Manuel de Rosas y que legaría a gobiernos sucesivos. Sólo fue gradualmente que los estados seculares llegaron a ver el patronato como un anacronismo y concluyeron la disputa separando la Iglesia del Estado.

En los años que siguieron a 1820, quedó claro que la Independencia había debilitado algunas de las estructuras básicas de la Iglesia. Muchos obispos, como Las Heras de Lima y los obispos de Trujillo, Huamanga y Mainas fueron expulsados. La diócesis de Cuzco quedó vacante a causa de que su obispo enfermó. Sólo el obispo criollo de Arequipa, José Sebastián Goyenche, hermano del general realista, resistió y sobrevivió gracias al apoyo de sus fieles: entre 1822 y 1834, él

48. Citado por Felice Cardot, «La Iglesia ante la emancipación en Venezuela», p. 295.

fue el único obispo en el poder en la vasta región de Perú, Ecuador, Bolivia y el norte de Argentina y Chile.[49] En México, el obispo Pérez Suárez de Oaxaca abandonó su diócesis y regresó a la península. El arzobispo Fonte tuvo objeciones de conciencia a la hora de coronar a Iturbide, por lo que salió de la capital con el pretexto de visitar su archidiócesis, pero el único lugar que visitó fue un puerto de la costa del Golfo, donde embarcó para España. Acosada por el gobierno español, la Santa Sede rehusó repetir con México lo que había hecho con Colombia en 1827, cuando autorizó a dos arzobispos y cinco obispos. La culpa de que hubiera diócesis vacías la compartieron por lo tanto, Roma, que se negaba a querer reconocer la Independencia, y los gobiernos liberales, que únicamente deseaban aceptar a sus propios candidatos. En Argentina, Chile y Uruguay, no fue hasta 1832 que se reinstauró la jerarquía ordinaria y, en Perú, hacia 1834-1835. Después de la Independencia, México sólo tenía un obispo, Pérez de Puebla, que murió en 1829. México se quedó entonces sin obispos hasta 1831, cuando Roma, por fin, transigió y reconoció a seis de los obispos propuestos por el gobierno mexicano.[50] Hacia 1836, sólo había ocho sedes vacantes en todo el conjunto de las nuevas repúblicas.

Mientras tanto, sin embargo, la Iglesia había quedado hondamente afectada por la carencia de dirección. La ausencia de un obispo implicó la pérdida de autoridad didáctica en una diócesis, falta de gobierno y disciplina y una disminución en el número de ordenaciones y confirmaciones. La escasez de obispos fue inevitablemente acompañada de otra de curas y religiosos en general. Durante estos años, la Iglesia perdió quizás un 50 por 100 de su clero secular, e incluso más del regular. El número total de eclesiásticos mexicanos bajó de 9.439 en 1810 a 7.019 en 1834: en una población de 6,2 millones de personas, esto significaba una reducción de 2 a 1,1 por cada 1.000 habitantes.[51] En el Perú, la cualidad y cantidad de las vocaciones decayeron; en Bolivia,

49. Klaiber, «La Iglesia ante la emancipación en el Perú», p. 212.

50. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. II, pp. 378-385.

51. Pérez Memen, *El episcopado y la independencia de México*, pp. 271-272.

durante la Independencia, 80 parroquias estaban vacantes: en Venezuela, había 200 curas menos en 1837 que en 1810. En toda Hispanoamérica, las parroquias quedaron desatendidas: la misa y los sacramentos ya no estaban disponibles y se suspendieron los sermones y las instrucciones. Hubo una escasez de vocaciones, y España ya no era una fuente automática de repuestos.

La obra evangelizadora también perdió el apoyo de España, pues tanto los fondos como los frailes dejaron de cruzar el Atlántico, al menos temporalmente. Parte de la dinámica expansión misionera del siglo XVIII se detuvo y, por el momento, las misiones tuvieron que dirigirse a las iglesias locales, en vez de a Europa, para su renovación espiritual. Las misiones capuchinas del sur de Venezuela sufrieron una pérdida trágica cuando, en 1817, se vieron atrapadas entre el fuego de los dos bandos y terminaron siendo ocupadas por las tropas republicanas. Se acusó a los frailes de haber tomado parte en la defensa de la Guayana en contra de los patriotas invasores. Esto era verdad en el sentido de que habían proporcionado indios armados, caballos y provisiones al ejército real: como ciudadanos españoles, súbditos del rey de España, su benefactor, y rodeados de fuerzas realistas, apenas podían hacer nada más. Sin embargo, no se involucraron personalmente. De los 41 sacerdotes que estaban en las misiones del Caroní, siete se escaparon, 14 murieron en cautividad y 20 cautivos fueron ejecutados con machetes y lanzas, y quemados a continuación.[52] Los dos oficiales republicanos directamente responsables de las matanzas, supuestamente llevadas a cabo por la malinterpretación de una orden de Bolívar, nunca fueron castigados y la atrocidad terminó ensombreciendo la autoridad del Libertador.

La Independencia también dañó los bienes económicos de la Iglesia. Los ejércitos en guerra requisaron dinero, patenas de las iglesias, edificios, tierras y ganado. Los diezmos, una fuente básica de ingresos para la Iglesia, fueron primero reducidos por la agitación de las guerras, y, luego, por la acción de los nuevos gobiernos, que eliminaron las auto-

52. Buenaventura de Carrocera, *Misión de los Capuchinos en Guayana*, ANH, 3 vols., Caracas, 1979, vol. III, pp. 13-14, 318-323.

rizaciones estatales para su recaudación en Argentina en 1821 y en Perú en 1846. Entre 1833 y 1834, un gobierno liberal en México acabó con la obligación oficial del pago de diezmos e intentó limitar la independencia fiscal de las instituciones eclesiásticas. Por toda Hispanoamérica, se redujo el interés de los préstamos eclesiásticos a medida que los nuevos gobiernos, dominados por terratenientes, daban pasos para disminuir los pagos de hipotecas y otras anualidades debidas a la Iglesia. Los nuevos dirigentes, tanto los conservadores como los liberales, codiciaban las propiedades y los ingresos de la Iglesia, no necesariamente para reinvertirlos en asistencia social o en desarrollo, sino por considerarlo justas rentas del estado. Así, la secularización de las propiedades eclesiásticas iniciada por los Borbones con la confiscación de los bienes jesuitas de 1767 la continuaron ahora a un ritmo más rápido los gobiernos republicanos, la mayoría de los cuales adoptó medidas, no sólo para atacar las pertenencias diocesanas, sino para desposeer a las órdenes religiosas. Estas resoluciones dieron comienzo a la erosión gradual de los bienes eclesiásticos en el siglo XIX y debilitaron aún más la infraestructura de la Iglesia. Obispos, sacerdotes y organizaciones religiosas terminaron dependiendo para sus ingresos, no de recursos independientes de la Iglesia, sino de contribuciones de los fieles o de un subsidio del Estado.

La Independencia de Hispanoamérica fue un movimiento político en que una clase gobernante nacional quitó el poder a una clase gobernante española, lo que produjo un cambio sólo marginal en la estructura social. Los indios y las clases populares no eran una prioridad. La Iglesia, al aceptar la Independencia, también aceptó su carácter. La composición y el pensamiento de la Iglesia reflejaba la de la sociedad secular. Se preocupó poco por las exigencias sociales, apenas prestó atención a las protestas populares y no tuvo una política con respecto a la esclavitud o a los indios. Ni la Iglesia ni el Estado consultaban ya a la masa: sólo a las elites. La Iglesia había dejado de ser colonial, pero todavía mantenía las trazas de una mente colonial.

7

Simón Bolívar y la Era de la Revolución*

1

Bolívar habló con gran elocuencia y precisión al Congreso de Angostura. Allí fue donde describió la revolución hispanoamericana tal como él la contemplaba:

> Un Gobierno Republicano ha sido, es y debe ser el de Venezuela; sus bases deben ser la Soberanía del Pueblo: la división de los Poderes, la Libertad civil, la proscripción de la Esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios. Necesitamos de la igualdad para refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas.[1]

Estas pocas palabras no sólo resumen las esperanzas del Libertador para la nueva Venezuela: también describen perfectamente el modelo de revolución desarrollado en el mundo occidental desde 1776.

La segunda mitad del siglo XVIII fue una época de cambios revolucionarios en Europa y América, un tiempo de lucha entre el concepto

* *Simón Bolivar and the Age of Revolution.* Institute of Latin American Studies, Working Papers n.° 10 (Londres, 1983), 29 pp.

1. Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, en Simón Bolívar, *Obras completas*, 2.ª ed., 3 vols., La Habana, 1950, vol. III, p. 683.

aristocrático de sociedad y el democrático, entre los sistemas de gobierno monárquicos y republicanos. En todas partes, los reformadores pusieron su fe en la filosofía de los derechos naturales, proclamaron las ideas de la soberanía popular y exigieron constituciones escritas basadas en el principio de la «separación» de poderes. La concurrencia de estos movimientos radicales y su culminación en las Revoluciones norteamericana y francesa ha llevado a algunos historiadores a ver en el periodo un modelo común de reforma radical, una revolución atlántica en que los principios políticos se transmitían de un lugar a otro y el denominador común básico era una búsqueda de cambios específicamente democráticos.[2] La tesis de una gran revolución democrática, no obstante, ignora varias diferencias importantes entre los distintos movimientos, incluidas las que separan a los de dentro y fuera de Europa, y subestima la fuerza y la perseverancia de la contrarrevolución. La democracia, además, no era el único medio de cambio.

Esa fue la era del absolutismo, cuando los monarcas también buscaban un cambio, pero en otras direcciones. Su objetivo era conseguir ser tan absolutos en la práctica como lo eran en la teoría para poder vencer la resistencia a la modernización, derrotar a rivales en el poder como la Iglesia y sobrevivir en un mundo de conflictos internacionales. Algunos gobernantes trataron de reformar su gobierno y su administración y, durante el proceso, empezaron a instaurar una burocracia profesional para mejorar la circulación de información y perfeccionar la maquinaria financiera. ¿Hasta qué punto influían en ellos las ideas de la época? ¿Era el nuevo absolutismo servidor de la Ilustración o de la conveniencia? Alentaba el programa de reforma un espíritu empírico, y respondía más a necesidades que a ideas. Es cierto que los gobernantes invocaron nuevas justificaciones teóricas para su posición, ya fuese la teoría del contrato social de Locke o la del «despotismo legal» propuestas por los fisiócratas, que veían justificada la mo-

2. R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800*, 2 vols., Princeton, NJ, 1959-64; para una crítica, *vid.* Alfred Cobban, «The Age of the Democratic Revolution», *History*, vol. 45 (1960), pp. 234-239 y A. Goodwin, *The New Cambridge Modern History*, vol. VIII: *The American and French Revolutions 1763-93*, Cambridge, 1965, p. 4.

narquía en sus propias funciones: la defensa de la libertad y la propiedad; y, si había de hacer esto con eficacia necesitaba poderes legislativo y judicial fuertes. Sin embargo, en general, es difícil trazar un modelo definido de ideas ilustradas en las monarquías de la época, que continuaron actuando dentro del marco de autoridad y jerarquía existente.

Las ideas políticas de la Ilustración estaban lejos de ser sistemáticas, pero se pueden advertir en ellas varios temas característicos. El gobierno humano lo era por derechos naturales y contrato social. Entre los derechos fundamentales se hallaban la libertad y la igualdad. Éstos podían discernirse por medio de la razón y ésta, a diferencia de la revelación y la tradición, era la fuente de todo conocimiento y acción humanos. El progreso intelectual no debía ser obstaculizado por el dogma religioso, y la Iglesia Católica era uno de los obstáculos principales al progreso. El objeto del gobierno era la máxima felicidad del mayor número de personas, siendo la felicidad juzgada, hasta cierto punto, en términos de progreso material. El fin era aumentar la riqueza, aunque fuera por diferentes métodos, abogando algunos por un control estatal de la economía; otros, por un sistema de *laissez-faire.* El éxito de los *philosophes* en propagar sus ideas —y en silenciar a sus oponentes— ocultaba ciertos errores e inconsistencias en su visión del mundo. Uno de los puntos ciegos de la Ilustración fue el nacionalismo, cuyas exigencias no reconoció. Otro fue la estructura y el cambio sociales. La Ilustración no fue fundamentalmente un instrumento de revolución: dio su bendición al orden de la sociedad existente, atrayendo a una elite intelectual y a una aristocracia de mérito. Aunque fue hostil hacia los privilegios arraigados y a la desigualdad ante la ley, poco tuvo que decir sobre las desigualdades económicas o la redistribución de recursos dentro de la sociedad. Por esta razón precisamente pudo apelar tanto a los absolutistas como a los demócratas conservadores, mientras que, para los interesados en la liberación colonial, prácticamente no aportó nada.

Los movimientos políticos e intelectuales de la época estuvieron más marcados por la diversidad que por la unidad. El concepto de una sola revolución inspirada por su democracia y alimentada por la Ilustración no hace justicia a la complejidad del periodo, ni discrimina suficientemente entre corrientes menores de la revolución y la gran oleada

de cambio desatada por el movimiento más poderoso y radical de todos. La era de la revolución fue la de la Revolución Industrial y la de la Revolución Francesa. A la primera, iniciada en Gran Bretaña, se debió el auge económico de la burguesía europea a principios del siglo XIX, mientras que su preponderancia política se debió a la segunda. Esta «doble revolución» fue la clave del cambio histórico que se produjo entre 1789 y 1848.

> Si la economía del mundo decimonónico se formó principalmente bajo la influencia de la Revolución Industrial británica, su política e ideología se basaron fundamentalmente en la francesa. Gran Bretaña proporcionó el modelo para sus ferrocarriles y fábricas, el estallido económico que convulsionó las estructuras económicas y sociales tradicionales del mundo no europeo. Sin embargo, Francia llevó a cabo su revolución y les dio sus ideas.[3]

No obstante, ni siquiera este marco conceptual se acomoda a todos los movimientos de liberación de la época, y no puede situar con exactitud el movimiento dirigido por Bolívar.

El hecho es que las revoluciones por la Independencia hispanoamericana no se ajustaron exactamente a las tendencias políticas o sociales europeas. Incluso los pensadores más liberales reaccionaron con reservas ante la Revolución Francesa. No hay duda de que las primeras impresiones habían levantado grandes esperanzas y de que muchos jóvenes criollos se sintieron atraídos por las ideas de la libertad y la igualdad, así como por la guerra contra los tiranos. Sin embargo, cuanto más radical se hizo la Revolución Francesa, menos atrajo a la elite criolla. La veían como un monstruo de democracia y anarquía extremas que, si fuera admitida en América, destruiría el orden social que conocían. Los acontecimientos de Francia sólo produjeron repercusiones en Hispanoamérica de modo indirecto y en términos de consecuencias militares y estratégicas: primero, espoleando la hostilidad de Gran Bretaña hacia la aliada de Francia, España, después de 1796, y aislando

3. E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, Londres, 1962, p. 53.

así la metrópoli de sus colonias; y, más tarde, en 1808, precipitando una crisis de legitimidad y poder en América cuando Francia invadió España y expulsó a los Borbones.

La influencia de Gran Bretaña también requiere una definición cuidadosa. La Revolución Industrial se hizo verdaderamente efectiva entre 1780 a 1800 y Gran Bretaña experimentó un aumento del comercio sin precedentes, basado fundamentalmente en la producción textil de las fábricas. En la práctica, el único límite a la expansión de las exportaciones británicas era la capacidad adquisitiva de sus clientes, la cual dependía, a su vez, de lo que éstos podían ganar con sus exportaciones a Gran Bretaña. Estos factores ayudan a explicar la especial atracción del mercado hispanoamericano. Como había pocas posibilidades de que la gente empobrecida del mundo hispano rivalizara con Gran Bretaña en industrialización, éste se convirtió en un mercado cautivo. Aunque sólo producía una gama limitada de productos de exportación para negociar con Gran Bretaña, disponía de un medio vital de comercio: la plata. Gran Bretaña, por lo tanto, valoró debidamente su comercio con Hispanoamérica e intentó expandirlo. El mercado era vulnerable a la penetración británica, especialmente en caso de que estallara una crisis internacional, y los consumidores estaban dispuestos a aceptarla. Durante los períodos de guerra con España, mientras la flota británica bloqueaba Cádiz, las exportaciones británicas se encargaban de paliar la escasez de productos de las colonias españolas. Una nueva metrópoli económica estaba desplazando a España en América. Sería una exageración decir que el comercio británico socavó el imperio español o que los hispanoamericanos se alzaron en armas sólo para terminar con el monopolio español. Sin embargo, el injusto contraste entre Gran Bretaña y España, entre el crecimiento y el estancamiento, entre la fuerza y la debilidad, tuvo un poderoso efecto en la mente de los hispanoamericanos, agravado por otro refinamiento psicológico: si una potencia mundial como Gran Bretaña podía perder la mayor parte de su imperio americano, ¿con qué derecho podía permanecer España en el Nuevo Mundo?

Y, sin embargo, la revolución norteamericana sólo había hallado un eco distante en el subcontinente. Hacia 1800 la influencia de los Esta-

dos Unidos se produjo por su mera existencia, y el cercano ejemplo de libertad y republicanismo fue una activa inspiración para hispanoamérica. Las proclamas del Congreso Continental, las obras de Thomas Paine y los discursos de John Adams, Jefferson y Washington circularon entre los criollos, y muchos de los precursores y caudillos de la Independencia visitaron los Estados Unidos y pudieron ver por ellos mismos el funcionamiento de instituciones libres. Sin embargo, ni la Independencia hispanoamericana era una proyección de la Revolución norteamericana, ni había ninguna influencia de una en la otra. El tipo de gobierno norteamericano, especialmente el federalismo, obtuvo reacciones muy distintas de las nuevas repúblicas y era odioso para Bolívar.

El objeto de este capítulo es estudiar las ideas y la política de Bolívar en el marco de la era de la revolución. Mi intención es situar su pensamiento en un contexto más amplio, estudiarlo en su marco histórico y observarlo en acción después de 1810. Al hacerlo, no me propongo relacionar a Bolívar con determinados pensadores o con movimientos específicos. No trato de buscar los orígenes de su pensamiento ni evaluar las influencias políticas que la Ilustración o la Revolución Francesa hayan podido ejercer sobre él, mucho menos medir el impulso otorgado a los acontecimientos en el mundo hispano por el cambio revolucionario que tuvo lugar fuera de él.

Obviamente podemos ver en Bolívar diversas trazas de la época en que vivió: de la Ilustración y la democracia, así como del absolutismo e, incluso, de la contrarrevolución. Según Daniel Florence O'Leary, su edecán y confidente, a Bolívar le impresionaron sobre todo Hobbes y Spinoza, aunque también estudió a Helvetius, Holbach y Hume.[4] También sabemos que las obras de Montesquieu y Rousseau dejaron su huella en él. No obstante, eso no implica que estos pensadores ejercieran una influencia precisa o exclusiva. Bolívar leyó exhaustivamente para educarse a sí mismo, para adquirir conocimientos en general más que un programa específico. Es cierto que sus lecturas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII constituyeron parte fundamental y, pro-

4. Daniel Florencio O'Leary, *Memorias del General Daniel Florencio O'Leary, Narración*, 3 vols., Caracas, 1952, vol. I, pp. 63-4.

bablemente, preferida de su educación, pero parece más probable que estas lecturas confirmaran su escepticismo más que despertarlo, así como que ensancharan su liberalismo más que lo implantaran. Es muy difícil trazar con exactitud las influencias ideológicas y la génesis intelectual de un líder y, mucho más, de alguien como Bolívar, cuyas ideas eran simplemente medios para actuar y cuyas acciones estaban basadas en muchos imperativos: políticos, militares, financieros e intelectuales. La tentación implícita en la búsqueda de orígenes e influencias intelectuales es exagerar los aspectos en que se aprecia la influencia del pasado y, al relacionar íntimamente a un pensador con sus predecesores, obscurecer su verdadera originalidad. Bolívar no fue una mera criatura de su época, ni un esclavo de los modelos franceses o norteamericanos. Su propia revolución fue única y, al desarrollar sus ideas y su política, no siguió los modelos del mundo occidental, sino las necesidades de su propia América.

2

La transformación revolucionaria del periodo 1776-1848 fue acompañada por una crítica del *ancien régime*, tendencia que se reflejó en el pensamiento de Bolívar. En la lucha entre aristocracia y democracia, entre monarquía y república, entre conservadurismo y liberalismo, se le halló en el lado de la Ilustración, invocando conceptos caros como los de la soberanía del pueblo, los derechos naturales y la igualdad, mientras que defendía los de «constitución», «ley» y «libertad», aunque él no entendiera estos conceptos de un modo convencionalmente democrático. Con excepción de la versión inglesa, Bolívar criticó a la monarquía en general y fue especialmente hostil a su adopción en Hispanoamérica. «No soy de la opinión de las monarquías americanas», dijo, y ofreció dos razones.[5] Las repúblicas dirigían sus energías a la prosperidad interna, no a la expansión ni a la conquista, mientras que un rey

5. Carta de Jamaica, 6 de septiembre de 1815, Simón Bolívar, *Escritos del Libertador*, Caracas, 1964, vol. VIII, p. 240.

siempre trataba de aumentar su poder y riqueza incrementando sus posesiones territoriales. Una razón que tal vez reflejaba sus lecturas sobre de las guerras dinásticas del siglo XVIII, pero que curiosamente ignoraba el historial de la república francesa. En segundo lugar, Bolívar rechazaba la monarquía constitucional, que veía como una combinación de aristocracia y democracia. Aunque Gran Bretaña había obtenido riqueza y poder con un gobierno tal, eso se hallaba más allá de las capacidades políticas de los hispanoamericanos. Si éstas hubieran sido las únicas razones del republicanismo de Bolívar, le faltaría credibilidad. Su convicción principal, sin embargo, era que la soberanía popular y el derecho a la libertad y a la igualdad sólo podían hallar expresión en una república, aunque era más institiva que argumentativa.

El concepto aristocrático de sociedad recibió menos críticas de Bolívar. En más de una ocasión, expresó gran admiración por la aristocracia inglesa y la Cámara de los Lores. «Su aristocracia es inmortal, indestructible, tenaz y tan duradera como el platino»: sobre todo, era útil y eficaz en el servicio de las armas, del comercio, la erudición y la política.[6] No hay duda de que la opinión de Bolívar sobre la aristocracia inglesa era la de un observador distante que, además, había visto de cerca la corte y la nobleza españolas. Por otra parte, el concepto de *noblesse oblige* era algo que envidiaba para Hispanoamérica. Los *philosophes* no habían sido uniformemente hostiles a la aristocracia (o, a la monarquía) y, como ellos, Bolívar tendía a considerar la sociedad tal como la encontraba. Aunque fuese socialmente consciente, no era un revolucionario social. Era un producto y, hasta cierto punto, un portavoz de la elite terrateniente. Al criticar el monopolio colonial y las restricciones económicas impuestas por España, representaba sus intereses.[7] Sin embargo, no se identificó completamente con su clase, y su juicio político fuera superior al de la oligarquía venezolana. Se dio cuenta de que no podía ganar la independencia sin obtener el apoyo de los desposeídos y ensanchar la base social de sus seguidores. Por eso

6. Bolívar a Santander, 10 de julio de 1825, Simón Bolívar, *Cartas del Libertador*, ed., Vicente Lecuna, 12 vols., Caracas, 1929-59, vol. V, p. 27.

7. En la Carta de Jamaica, por ejemplo; *vid. infra*.

buscó un punto medio entre la aristocracia y la anarquía. «Supongo que en Lima no tolerarán los ricos la democracia, ni los esclavos y pardos libertos la aristocracia: los primeros preferirán la tiranía de uno solo, por no padecer las persecuciones tumultuarias y por establecer un orden siquiera pacífico.»[8] Bolívar afirmaba que la independencia tendría que evitar caer «en anarquías demagógicas, o en tiranías monócratas».

Tanto la Iglesia como el Estado habían sido puestos en tela de juicio por la Ilustración. Durante el siglo XVIII florecieron en Francia escritos deístas y de librepensadores que procedían originalmente de Inglaterra. Cuando el deísmo se dio a conocer con las obras de Voltaire y de los enciclopedistas, no era exactamente una teología sino una vaga forma de religión empleada como sanción de la política y de la moral, y como cobertura frente a las acusaciones de ateísmo. El crecimiento del escepticismo en materia religiosa y la ofensiva específicamente anticristiana de los *philosophes* no sólo representaban posturas intelectuales, sino que respaldaban las propuestas para aumentar el poder del Estado ante el de la Iglesia e, incluso, crear una religión estatal que, aunque espuria, era considerada necesaria para la moral y el orden públicos. Parece que Bolívar estuvo marcado por algunas de estas influencias, aunque no podemos saber, si destruyeron completamente o no sus creencias. Normalmente, él trataba el tema de la religión con prudencia, pero, bajo su aparente observancia, había un elemento de escepticismo y, en privado, ridiculizaba a la religión. ¿Rechazó entonces la religión y el gobierno del *ancien régime*? Según O'Leary, un católico irlandés, Bolívar era «un ateo absoluto» que creía que la religión era necesaria solamente para gobernar y que la asistencia a Misa era algo puramente formal: esto lo corrobora el hecho de que los libros que Bolívar leía en la iglesia no siempre eran religiosos.[9] O'Leary también insinúa que el profesor particular de Bolívar, Simón Rodríguez, le había inculcado deliberadamente en su juventud una visión fi-

8. Carta de Jamaica, 6 de septiembre de 1815, vol. VIII, p. 244.

9. R. A. Humphreys, ed., *The «Detached Recollections» of General D.F. O'Leary*, Londres, 1969, p. 28; L. Peru de Lacroix, *Diario de Bucaramanga*, ed. N.E. Navarro, Caracas, 1935, pp. 106-7.

lantrópica y liberal de la vida, más que cristiana, y había hecho leer las obras de los escépticos y materialistas del siglo XVIII: «No obstante, y a pesar de su escepticismo y de la irreligión consiguiente, creyó siempre necesario conformarse con la religión de sus conciudadanos».[10]

En otras palabras, Bolívar, era demasiado político para permitir que sus objetivos fundamentales se vieran en peligro por un anticlericalismo gratuito, y mucho menos por un librepensamiento paladino. Cuando rechazaba al clero, era por cuestiones concretas: El terremoto de 1812 fue explotado abiertamente por los sacerdotes que, en opinión de Bolívar, predicaban contra la república, «abusando sacrílegamente de la santidad de su ministerio» y mostrando un fanatismo por la causa realista que sólo obedecería del más puro oportunismo.[11] En otras ocasiones, el regalismo del clero también le enojó, así que hizo cuanto pudo para separar la Iglesia del Estado, aunque en una sociedad profundamente católica, tuvo que actuar con cuidado. En su discurso al Congreso Constituyente de Bolivia, explicó que su Constitución bolivariana excluía la religión de cualquier papel público y casi vino a afirmar que era un asunto puramente privado, de conciencia y no de política. Específicamente, se negó a legislar en favor de una iglesia o una religión estatal establecida: «Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos y de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos, mas este deber es moral, no político».[12] El Estado había de garantizar libertad de religión, sin apoyar ninguna fe en particular. Bolívar defendió así una perspectiva de tolerancia en que la religión existiera por su propia fuerza y sus propios méritos, sin necesidad del apoyo de sanciones legales. Nunca se sumó a la idea de Rousseau de una religión civil, diseñada por su utilidad social y política, que tomara el lugar de las iglesias existentes. Bolívar era un hombre de ideas, pero también era un realista, por lo que debemos dejarle la última palabra. Durante su última dictadura, decretó medidas específicas —la imposi-

10. O'Leary, *Narración*, vol. I, pp. 53, 63-64.

11. Manifiesto de Cartagena, 15 de diciembre de 1812, *Escritos*, vol. IV, p. 122.

12. Bolívar, Mensaje al Congreso de Bolivia, 25 de mayo de 1826, *Obras completas*, vol. III, p. 769.

ción de la enseñanza católica en la educación y la restauración de casas religiosas previamente disueltas— en favor de la religión tradicional de Hispanoamérica. En su lecho de muerte, recibió los últimos sacramentos y murió como un católico, en el seno de la Iglesia «en cuya fe y creencia he vivido».[13] No obstante, hay pocos indicios de esa creencia en su pensamiento político.

A falta de una intensa motivación religiosa, Bolívar parece haber desarrollado una filosofía de la vida basada en el utilitarismo. Las pruebas de esta filiación proceden no sólo de sus contactos formales con James Mill y Jeremy Bentham (que existieron), sino de sus propios escritos, de los que surge el principio de «la mayor felicidad» la fuerza impulsora de la política. Para Bolívar, los hispanoamericanos acariciaban expectativas poco realistas de pasar directamente de la servidumbre a la libertad y de la colonia a la Independencia, que él atribuía a su ansiosa búsqueda de la felicidad:

> Los meridionales de este continente han manifestado el conato de conseguir instituciones liberales y aun perfectas, sin duda, por efecto del instinto que tienen todos los hombres de aspirar a su mejor felicidad posible; la que se alcanza, infaliblemente, en las sociedades civiles, cuando ellas están fundadas sobre las bases de la justicia, de la libertad y de la igualdad.[14]

Unos pocos años más tarde, en su Discurso de Angostura, afirmó que «el sistema de Gobierno más perfecto, es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social, y mayor suma de estabilidad política».[15] En 1822, en una carta al vice-presidente de Colombia, Francisco de Paula Santander, cuando había temores de que el Congreso pudiera revisar la Constitución de 1821, Bolívar observó: «La soberanía del pueblo no es ilimitada, porque la

13. Testamento de Bolívar, 10 de diciembre de 1830, *Obras completas*, vol. III, p. 529.

14. Carta desde Jamaica, 6 de septiembre de 1815, *Escritos*, vol. VIII, p. 239.

15. Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, *Obras completas*, vol. III, p. 683.

justicia es su base y la utilidad perfecta le pone término».[16] Una prueba más de que Bolívar estaba todavía siguiendo a Bentham. Otros fueron más allá: Santander y sus colegas liberales trataron de incorporar los tratados de Bentham al estudio del derecho en Colombia, hasta que sus esfuerzos fueron suprimidos por una reacción conservadora.

Las obras de Bentham fueron criticadas por el clero y otros conservadores y el materialismo, el escepticismo y el anti-clericalismo del filósofo inglés fueron declarados dañinos para la religión católica. Bolívar se vio forzado a adoptar decisiones dolorosas. Convencido de que la Constitución y las leyes de Colombia eran excesivamente liberales y amenazaban con la disolución de la sociedad y del Estado, y bajo la presión de los conservadores por la cuestión específica de Bentham, Bolívar tuvo que decidirse por un bando. En 1828, prohibió la enseñanza de los *Tratados de Legislación Civil y Penal* de Bentham en las universidades de Colombia.[17] El intento de asesinarlo en septiembre de 1828 y la implicación de universitarios en la conspiración, reforzaron su convicción de que se estaba adoctrinando peligrosamente a los estudiantes, por lo que su gobierno emitió una circular sobre educación pública (20 de octubre de 1828) en la que se denunciaban «los principios de legislación» de autores «como Bentham y otros» y ordenó que se substituyeran estos cursos por el estudio de la religión católica. Pero la época de su dictadura y las circunstancias excepcionales que la rodearon no han de ser la única prueba de las ideas políticas de Bolívar, pues el hecho es que nunca abandonó sus principios rectores.

Los objetivos básicos de Bolívar eran la liberación y la independencia, y su crítica del *ancien régime* estuvo condicionada por éstas. La libertad, afirmó, es el «único objeto digno del sacrificio de la vida de los hombres».[18] Sin embargo, para Bolívar, la libertad no significaba sencillamente liberarse del estado absolutista del siglo XVIII, como fue para la Ilustración, sino liberarse de una potencia colonial, a lo

16. Bolívar a Santander, 31 de diciembre de 1822, *Obras completas*, vol. I, p. 711.

17. Decreto, 12 de marzo de 1828, Simón Bolívar, *Decretos del Libertador*, 3 vols., Caracas, 1961, vol. III, pp. 53-54.

18. Discurso de Bolívar en Bogotá, 23 de enero de 1815, *Escritos*, vol. VII, p. 264.

que debía seguir una verdadera independencia bajo una constitución liberal.

> No basta que nuestros ejércitos sean victoriosos: no basta que los enemigos desaparezcan de nuestro territorio, ni que el mundo entero reconozca nuestra Independencia; necesitamos aún más, ser libres bajo los auspicios de leyes liberales, emanadas de la fuente más sagrada, que es, la voluntad del pueblo.[19]

Llegar a la segunda fase tomaría más de una generación. Mientras tanto, su objetivo inmediato fue luchar para liberarse de España: ésta era una libertad que poseía una dimensión desconocida para el pensamiento europeo.

Los intelectuales y estadistas europeos del siglo XVIII no supieron ver la existencia de las nacionalidades como una fuerza histórica. El cosmopolitismo de los *philosophes* era hostil a las aspiraciones nacionales: a la mayoría de estos pensadores no les gustaban las distinciones nacionales, ignoraban los sentimientos nacionales y parece que ni se les ocurría la posibilidad de que surgieran nuevas nacionalidades o de que existiera cualquier derecho a la independencia colonial. El teórico y estadista conservador inglés Edmund Burke casi desarrolló una teoría de autodeterminación nacional, pero estuvo muy lejos de admitir que los colonos tenían derecho a la independencia como nación separada. La teoría de la nacionalidad avanzó aun más con Rousseau, que afirmó que, si una nación no tiene un carácter nacional, debe recibirlo de las instituciones y educación apropiadas. Rousseau, además, era el líder intelectual que defendió la libertad política en contra de las monarquías despóticas del siglo XVIII, pero ni siquiera él aplicó sus ideas a las naciones coloniales. El hecho es que pocos progresistas del siglo XVIII fueron revolucionarios. Ni Montesquieu, ni Voltaire, ni Diderot llegaron a la conclusión lógica de abogar por la revolución: ni siquiera Rousseau sancionó cambios políticos violentos.

19. Discurso de Bolívar al Consejo de Estado, 10 de octubre de 1818, *Obras completas*, vol. III, p. 668.

La Ilustración, por lo tanto, no llegó al punto de aplicar la idea de libertad e igualdad a las relaciones entre naciones, por lo que no elaboró un concepto de liberación colonial ni de la guerra de independencia. Fue necesario que lo hicieran los líderes de las Independencias norteamericana e hispanoamericana. En la mayor parte del mundo atlántico, el liberalismo de la post-Ilustración no fue por sí mismo un agente eficaz de emancipación. Jeremy Bentham fue uno de los pocos pensadores reformistas de la época que aplicó sus ideas a las colonias, que abogó por la Independencia como un principio general y que expuso la contradicción de los regímenes que practicaban el liberalismo en su patria y el imperialismo en el extranjero. Sin embargo, Bentham fue una excepción y la mayoría de los liberales no fueron menos imperialistas que los conservadores. Esto no debe sorprendernos si recordamos que las ideas políticas liberales solían atraer a la nueva burguesía, muchos de cuyos miembros estaban involucrados en la industria y el comercio y decididos a promover el imperio formal e informal para asegurarse mercados cautivos. En ningún lugar se ve esto más claramente que en las Cortes de Cádiz y en la Constitución española de 1812, que, bajo la influencia de la comunidad mercantil de Cádiz y de las ideas de la Ilustración, rechazaron firmemente cualquier idea de independencia para Hispanoamérica.

Bolívar, por lo tanto, pudo encontrar poca inspiración directa para sus ideas de emancipación en las fuentes europeas e hispánicas, pero no fue, por supuesto, el primero en elaborar una justificación de la Independencia. En Norteamérica, Richard Bland, John Adams, las declaraciones del Congreso Continental y la misma Declaración de Independencia habían ofrecido contribuciones importantes al debate colonial. No obstante, Bolívar estaba convencido de que la experiencia norteamericana era diferente de la de su propia gente y de que no podía proporcionar un modelo útil. Tuvo que estructurar su propia teoría de la autodeterminación nacional, lo que fue una contribución a la época de la revolución, no una mera copia suya.

La teoría de la liberación de Bolívar se encuentra fundamentalmente en su Carta de Jamaica.[20] Ésta fue más un ejercicio de liberalismo

20. Carta de Jamaica, 6 de septiembre de 1815, *Escritos*, vol. VIII, pp. 222-248.

aplicado que un discurso teórico, aunque se puedan observar en ella ciertas asunciones políticas y morales: que el pueblo tiene derechos naturales, que tiene el derecho a resistirse a la opresión, que el nacionalismo tiene sus propios imperativos y que la privación de empleo y de libertad económica justifica la rebelión. Empezaba su carta afirmando que la política injusta y la práctica opresiva de España cortaban los lazos con América y legitimaba a dieciséis millones de americanos para defender sus derechos, más aún cuando la contra-revolución traía un aumento de la opresión. Éstos eran derechos naturales garantizados por Dios y por la naturaleza. Era cierto que «un principio de adhesión» había unido a los americanos con España, que se reflejaba en viejos hábitos, como la obediencia, la comunidad de interés, el entendimiento y de la religión, en la buena voluntad mutua y, por parte de los americanos, en el respeto por el lugar de nacimiento de sus antepasados. Sin embargo, todos estos vínculos se rompieron cuando la afinidad se transformó en alienación y los elementos de comunidad se convirtieron en sus contrarios y —aunque Bolívar no empleara tal palabra— en indicios de nacionalismo incipiente. Hubo, sin embargo, problemas de identidad. Americanos por nacimiento, no eran indígenas ni europeos, sino que se hallaban en una posición ambigua entre los usurpados y los usurpadores. Además, bajo el gobierno español, su papel político había sido puramente pasivo: «La América no sólo estaba privada de su libertad sino también de la tiranía activa y dominante». La mayoría de los gobernantes despóticos —afirmaba— tenían, por lo menos, un sistema organizado de opresión en que agentes subordinados participaban en varios niveles de la administración. Sin embargo, bajo el absolutismo español, no se permitió a los americanos que ejercieran ninguna función gubernamental, ni siquiera de administración interna. Así, —concluía Bolívar— que no sólo estuvieron privados de sus derechos, sino que se los mantuvo en un estado de infancia política.

Bolívar seguía ofreciendo en su carta ejemplos significativos de desigualdad y discriminación, afirmando que a los americanos se les privó sobre todo de oportunidades económicas y de cargos públicos: fueron destinados por España a ser una fuente laboral y un mercado de consumidores. No se les permitió que compitieran con España ni que se

proveyeran de productos agrícolas o de bienes manufacturados. Sólo se les autorizó a que produjeran materias primas y metales preciosos, cuya exportación también estaba controlada por el monopolio comercial español. Además —añadía—, esto se aplicaba al «sistema español que está en vigor, y quizá con mayor fuerza que nunca», una observación confirmada por la investigación moderna, que demuestra así que, por medio del comercio libre, España intentó expandir su comercio colonial y canalizarlo más eficazmente a través de los monopolistas peninsulares. El nuevo imperialismo de los Borbones también trató de restaurar para España el control de los nombramientos. Bolívar afirma que se prohibió a los americanos ejercer cargos de responsabilidad, así como cualquier tipo de experiencia en el gobierno y la administración.

> Jamás éramos virreyes ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, sólo en calidad de subalternos ... no éramos, en fin, ni magistrados ni financistas, y casi ni aun comerciantes.

La investigación reciente afirma que los americanos recibieron cargos públicos (principalmente adquiriéndolos) en cifras considerables entre 1650 y 1750, pero fueron luego restringidos por una «reacción española» que probablemente observó el mismo Bolívar. Él fue aun más lejos: mantuvo que los americanos poseían una «autoridad constitucional» para los oficios públicos procedentes de un pacto entre Carlos V y los conquistadores y colonizadores, según el cual, a cambio de sus propios esfuerzos y riesgos, recibieron el señorío de la tierra y la administración. Como argumento histórico, esta idea es cuestionable, pero hay un concepto contractual implícito en el argumento que Bolívar trató de trasplantar a las tierras americanas.

En la Carta de Jamaica, Bolívar se veía a *sí mismo* conscientemente en el bando del cambio y en contra de la tradición, a favor de la revolución y en contra del conservadurismo. Él afirma que es característico de guerras civiles formar dos partidos: «conservadores y reformadores». El primero es normalmente el más numeroso, porque el peso de la costumbre induce a la obediencia a los poderes establecidos; el se-

gundo es siempre más reducido, aunque más explícito y educado, de modo que las cifras se compensan por la fuerza moral. La polarización prolonga los conflictos, pero Bolívar continúa luchando con esperanza, porque, en la guerra de independencia, las multitudes siguen a los reformadores. También veía la situación internacional en términos de división entre el conservadurismo y el liberalismo, entre la Santa Alianza y Gran Bretaña. Hablando del aislamiento de América (en 1815) y de la necesidad de tener un aliado que los favoreciera, escribió: «Luego que seamos fuertes, bajo los auspicios de una nación liberal que nos preste su protección, se nos verá de acuerdo cultivar las virtudes y los talentos que conducen a la gloria».

Las opiniones de Bolívar sobre el Antiguo Régimen y la transformación revolucionaria no eran las de un europeo o las de un norteamericano, y no quedaba claro hasta qué punto podían serle útiles los modelos foráneos. Vivía en un mundo que tenía una historia, capacidad y organización social diferentes y trabajaba con personas de expectativas distintas. Bolívar creía que las soluciones políticas y los modos de gobierno debían conformarse a las condiciones americanas y satisfacer sus necesidades. Según él, el gobierno de Colombia había de basarse «sobre nuestras costumbres, sobre nuestra religión y sobre nuestras inclinaciones, y ultimamente, sobre nuestro origen y sobre nuestra historia. La legislación de Colombia no ha tenido efecto saludable, porque ha consultado libros extranjeros, enteramente ajenos de nuestras cosas y de nuestros hechos». La Primera República Venezolana —afirmaba— cayó porque su gobierno ignoró las características de la gente; a otras imitaciones les fue igualmente mal. Los americanos estaban acostumbrados a la tiranía y la aceptaron, pero desconocían la libertad, por lo que era difícil cambiar este hábito.

> Las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes de que lleguemos a anonadarlas: el contagio del despotismo ha impregnado nuestra atmósfera, y ni el fuego de la guerra, ni el específico de nuestras saludables Leyes han purificado el aire que respiramos.[21]

21. Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, *Obras completas*, vol. III, p. 683.

Por este motivo, rechazó específicamente los modelos francés y norteamericano y recomendó, en vez de eso, una versión adaptada de la Constitución Británica, sin que le molestara al parecer, que no estuviese reformada, ni le coartara la crítica que de ella habían hecho, tanto los *philosophes* como los radicales. Un compromiso tal permitiría la libertad y mantendría la anarquía a raya, que es lo que deseaba para América.

3

Bolívar creía en la libertad y en la igualdad, conceptos sustentaron su revolución. De Montesquieu heredó el odio por el despotismo y la creencia en el gobierno constitucional, la separación de poderes y el imperio de la ley. Sin embargo, la libertad por sí misma no es la clave de su sistema político. En efecto, desconfiaba de los conceptos teóricos de la libertad, y su odio por la tiranía no le llevó a glorificar la anarquía. «Teorías abstractas son las que producen la perniciosa idea de una Libertad ilimitada», afirmó, y estaba convencido de que la libertad absoluta invariablemente degeneraba en poder absoluto. Su búsqueda de la libertad, por lo tanto, era la búsqueda de equilibrio y de lo que él llamaba libertad práctica (o libertad social), una vía media entre los derechos del individuo y las necesidades de la sociedad. La administración de justicia y el imperio de la ley respondían esencialmente a este supuesto, para que los justos y los débiles pudieran vivir sin temor y para que el mérito y la virtud pudieran recibir su debida recompensa.[22] Como Rousseau, creía que sólo la ley puede ser soberana y que la ley es el resultado, no de una autoridad divina o despótica, sino de la voluntad de los hombres y de la soberanía del pueblo.

La igualdad era tanto un derecho como un objetivo en el pensamiento político de Bolívar, tenía dos direcciones: primero la igualdad de los americanos con los españoles y de Venezuela con España. Esta

22. Discurso de Bolívar en Bogotá, 24 de junio de 1828, *Obras completas*, vol. III, p. 804.

igualdad era absoluta y constituía la base de su argumento en favor de la Independencia. La segunda era la igualdad entre los americanos. Los teóricos políticos europeos habían escrito pensando en comunidades de relativa homogeneidad social y se dirigían a clases bastante diferenciadas, tales como la pequeña burguesía favorecida por Rousseau. Bolívar no tenía esa ventaja. Tuvo que empezar con un material humano más complejo y legislar para una sociedad que tenía una peculiar formación racial. Como nunca se cansó de decir, los americanos no era ni europeos ni indígenas, sino una mezcla de español, africano e indio. «Todos difieren visiblemente en la epidermis: esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.»[23] Esta obligación consistía en corregir la disparidad impuesta por la naturaleza y la herencia presentando a los individuos iguales ante la ley y la constitución. «Los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad», observó, pero, obviamente, no poseen iguales talentos, virtudes, inteligencia o fuerza. Esta desigualdad física, moral e intelectual debe corregirse por ley, para que los individuos puedan disfrutar de una igualdad política y social: así, por medio de la educación y de otras oportunidades, un individuo puede obtener la igualdad que le negó la naturaleza. Bolívar era de la opinión de que «el fundamento de nuestro sistema, depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada en Venezuela».[24] Y negaba explícitamente que esto estuviera inspirado por Francia o Norteamérica, ya que en su opinión la igualdad nunca había sido, allí, un dogma político. La lógica de sus propios principios le llevó a concluir que, cuanto mayor fuera la desigualdad social, mayor sería la necesidad de una igualdad legal. Entre los pasos prácticos que se planteó se hallaban la extensión de la educación pública gratuita a toda la gente y reformas concretos para los sectores especialmente desaventajados, tales como los que no poseían tierras y los esclavos.

Los objetivos fundamentales eran la libertad y la igualdad. Sin embargo, ¿cómo podían alcanzarse sin sacrificar la seguridad, la propie-

23. Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, *Obras completas*, vol. III, p. 682.

24. *Ibid.*

dad y la estabilidad, esos otros derechos por medio de los cuales la sociedad protegía a los ciudadanos y sus posesiones? Por principio, Bolívar era un demócrata y creía que el gobierno era responsable ante el pueblo: «Nadie sino la mayoría es soberana. Es un tirano el que se pone en lugar del pueblo: y su potestad usurpación».[25] No obstante, Bolívar no era tan idealista como para imaginar que América estaba preparada para una democracia pura o que la ley podía anular instantáneamente desigualdades de naturaleza y sociedad. «La libertad indefinida, la Democracia absoluta, son los escollos a donde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas.»[26] Pasó su entera carrera política desarrollando sus principios y aplicándolos a las condiciones americanas en su propia versión de la era de la revolución.

4

El Manifiesto de Cartagena, la primera declaración importante de las ideas de Bolívar, analiza los defectos de la Primera República y verifica sus asunciones políticas.[27] Bolívar ridiculizaba la adopción de una constitución que se adaptaba tan mal al carácter de la gente. Las elecciones populares —mantenía—, permitían que el ignorante y el ambicioso expresaran su opinión y pusieran el gobierno en manos de hombres ineptos e inmorales que introducían un espíritu de facción. Las elecciones daban lugar a partidos; los partidos a divisiones: «Nuestra división, y no las armas españolas, nos tornó a la esclavitud.»[28] Una población tan joven, tan ignorante del gobierno representativo y tan carente de educación, no podía avanzar más allá de las realidades socia-

25. Bolívar, Proclamación a los venezolanos, 16 de diciembre de 1826, *Obras completas*, vol. III, p. 778.

26. Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, *Obras completas*, vol. III, p. 690.

27. Manifiesto de Cartagena, 15 de diciembre de 1812, *Escritos*, vol. IV, pp. 120-128

28. *Ibid.*, vol. IV, p. 121.

les. Bolívar insistió en la unidad y la centralización: se necesitaba «un terrible poder» para derrocar a los monárquicos y las susceptibilidades constitucionales eran irrelevantes hasta que se restaurara la paz y la felicidad. Esto era el principio de su oposición permanente al federalismo, al que consideraba débil y complejo, cuando lo que necesitaba América era fuerza y unidad.

Seis años más tarde, después de haber terminado varias campañas y con la liberación de Venezuela y Nueva Granada por finalizar, convocó un congreso nacional que se reunió en Angostura el 15 de febrero de 1819, al que se presentó un proyecto de constitución.[29] Su Discurso de Angostura describía una república democrática ideal según el molde exacto de la era de la revolución:

> Al separarse Venezuela de la Nación Española, ha recobrado su Independencia, su Libertad, su Igualdad, su Soberanía Nacional. Constituyéndose en una República Democrática, proscribió la Monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios: declaró los derechos del hombre, la Libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir.[30]

«Estos actos eminentemente liberales», como él los llamaba, eran posibles porque sólo en democracia se conseguía la libertad absoluta. Sin embargo, ¿era esto factible? La democracia —admitía— no garantiza necesariamente el poder, la prosperidad y la permanencia de un estado. El sistema federal en particular producía un gobierno débil y dividido. Es posible que fuese apropiado para la gente de Norteamérica, que creció en libertad y con virtudes políticas, pero

> ni remotamente ha entrado en mi idea asimilar la situación y naturaleza de dos Estados tan distintos como el inglés americano y el americano español. ¿No sería muy difícil aplicar a España el Código de Libertad política, civil y religiosa de Inglaterra? Pues aún es más difícil adaptar en Venezuela las Leyes del Norte de América.

29. Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, *Obras completas*, vol. III, p. 674-97.

30. *Ibid.*, vol. III, p. 679.

Montesquieu señaló que las leyes debían ajustarse a las gentes para las que están hechas. Rousseau mantuvo incluso más específicamente que las constituciones deben tener en cuenta el carácter nacional. Bolívar no fue menos tajante: las constituciones deben conformarse al ambiente, al carácter, a la historia y a los recursos de la gente. «He aquí el Código que debíamos consultar.» Por eso, Bolívar buscaba algo que correspondiera a la realidad hispanoamericana, no una imitación de Norteamérica. Y esta realidad se revelaba en dos aspectos. El punto de partida era la estructura socio-racial. Hablando de Venezuela, decía: «La diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea, cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración». En segundo lugar, los legisladores tendrían que considerar la experiencia y la capacidad políticas. Aunque Grecia, Roma, Francia, Inglaterra y Norteamérica tenían, por supuesto, algo que enseñar en materia de leyes y gobierno, él les recordaba que la excelencia de un gobierno no radica en sus teorías o reformas, sino en como se ajusta a la naturaleza y al carácter de la nación para la que ha sido instituido. Básicamente, era un pragmático: «Voy a arriesgar el resultado de mis cavilaciones sobre la suerte futura de la América: no la mejor, sino la que sea más asequible».[31]

En vez de edificar sobre modelos franceses o norteamericanos, Bolívar recomendó la experiencia británica, aunque advirtiendo del peligro de una simple imitación o de cualquier adopción de la monarquía. Con estas cautelas, la Constitución británica parecía ser el modelo con más probabilidades de producir «el mayor bien posible» para los que lo adoptaran. Reconocía la soberanía popular, la división y el equilibrio de poderes, la libertad civil, la libertad de conciencia y de prensa, por lo que Bolívar la recomendaba como «la más digna de servir de modelo a cuantos aspiran al goce de los derechos del hombre y a toda la felicidad política que es compatible con nuestra frágil naturaleza». Bolívar iniciaba el proceso con una legislatura política modelada según el Parlamento británico, con dos cámaras: una de representantes elegidos; otra, constituida por un senado hereditario. Esta última —pensa-

31. Carta de Jamaica, 6 de septiembre de 1815, *Escritos*, vol. VIII, p. 241.

ba— permanecería al abrigo de presiones populares y gubernamentales y protegería a la gente de sí misma. Los senadores no serían una aristocracia o un cuerpo privilegiado, sino una elite de virtud y sabiduría producidas no por casualidad electoral, sino por una educación ilustrada especialmente diseñada para esta vocación. Como la Cámara de los Lores de Inglaterra, el senado venezolano sería «un baluarte de la Libertad». Sin embargo, la legislatura, por distinguida que fuera, no debería usurpar el poder que pertenecía propiamente al poder ejecutivo. El ejecutivo de Bolívar, aunque elegido, era poderoso y centralizado, prácticamente un rey con el nombre de presidente. De nuevo, tuvo en cuenta el modelo británico, un fuerte poder ejecutivo a la cabeza del gobierno y de las fuerzas armadas, pero responsable ante el parlamento, que tenía funciones legislativas y de control financiero. «El más perfecto modelo, sea para un Reino, sea para una Aristocracia, sea para una Democracia.» Den a Venezuela un poder ejecutivo tal en la persona del presidente escogido por el pueblo o sus representantes —aconsejaba— y habrán dado un importante paso hacia la felicidad nacional. Añadan a esto un poder judicial independiente y la felicidad será completa o casi completa.

A estos tres poderes clásicos, Bolívar añadió un cuarto de su propia creación: el *poder moral*, que se responsabilizaría de educar a la gente en el espíritu público y en la virtud política. Esta idea no estaba bien concebida y no encontró respuesta entre sus contemporáneos, pero era típica de su búsqueda de educación política para su pueblo, y la consideraba de tal importancia que creó una institución para fomentarla. ¿No fue todo el proyecto de Angostura anti-democrático? En cuanto a la Constitución británica, Bolívar se separaba tanto de los *philosophes*, que tenían grandes prejuicios contra la política inglesa a causa de su corrupción y falta de representatividad, como de Rousseau, que había criticado el sistema de gobierno inglés porque el parlamento era independiente de sus votantes. El senado hereditario, una de las ideas más polémicas de Bolívar, era un intento de establecer limitaciones a la democracia absoluta, que podía ser tan tiránica como cualquier déspota, pero el hecho de transplantar la Cámara de los Lores inglesa a América —rompiendo con su propio principio de la «realidad americana»— ha-

bría sencillamente confirmado y prolongado la estructura social señorial de Venezuela. El Congreso de Angostura adoptó una constitución que incorporaba muchas de las ideas de Bolívar, aunque no el senado hereditario ni el poder moral. Sin embargo, la nueva constitución era pura teoría, porque todavía tenían que ganar la guerra.

Después de terminar la liberación de Nueva Granada y de Venezuela, se celebró un congreso en Cúcuta en 1821 para dotar al nuevo Estado de Colombia de una constitución. Ésta creaba un estado fuertemente centralista, una Colombia más grande que se componía de Venezuela, Nueva Granada y Quito (ésta aún por liberar), unidas bajo un solo gobierno con capital en Bogotá. Era una constitución conservadora que daba preferencia al presidente sobre el legislativo y restringía el voto a quienes, siendo alfabetizados, poseían una propiedad valorada en un mínimo de cien pesos. No obstante, no carecía de contenido liberal y garantizaba las libertades clásicas. Es más, Bolívar creía incluso que garantizaba demasiada libertad.

Después de la liberación del Alto Perú, se pidió a Bolívar una constitución para Bolivia. En los últimos años de su vida, estaba obsesionado con la idea de que América necesitaba un gobierno fuerte y fue en ese estado de espíritu como redactó, en 1826, la Constitución boliviana. Su búsqueda de toda la vida de un equilibrio entre la tiranía y la anarquía avanzaba ahora inexorablemente hacia el autoritarismo. Como explicó O'Leary, buscaba «un sistema capaz de dominar las revoluciones y no teorías que las fomentasen; pues el espíritu fatal de una malentendida democracia, que había producido ya tantos males en América, debía refrenarse para impedir sus efectos».[32]

La nueva constitución conservaba la división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) y, a éstos, añadía un poder electivo, según el cual grupos de ciudadanos de cada provincia escogían un elector y, entonces, el cuerpo electoral elegía representantes y nombraba alcaldes y jueces. El poder legislativo se dividía en tres cuerpos: tribunos, senadores y censores, todos elegidos. Los tribunos se ocupaban de las finanzas y de los asuntos principales de la política; los senadores eran los guar-

32. O'Leary, *Narración*, vol. II, pp. 428-9.

dianes de la ley y del patronato eclesiástico; y los censores —una recreación de su famoso «poder moral»— eran responsables de la conservación de las libertades civiles, la cultura y la Constitución. El presidente era nombrado de por vida por el cuerpo legislativo y tenía el derecho de nombrar a su sucesor. Bolívar consideraba este paso como «la inspiración más sublime en el orden republicano», siendo el presidente «el sol que firme en su centro da vida al universo».[33] El presidente nombraba al vicepresidente, que desempeñaba el cargo de primer ministro y que, en ausencia del presidente, le sucedía en el puesto. «Por estas providencias se evitan las elecciones, que producen el grande azote de las repúblicas, la anarquía.» He aquí la medida de su desilusión siete años después de 1819, cuando, en Angostura, había declarado: «La continuación de la autoridad en un mismo individuo frecuentemente ha sido el término de los Gobiernos Democráticos. Las repetidas elecciones son esenciales en los sistemas populares».

El resto de la Constitución no estaba desprovisto de detalles liberales. Otorgaba derechos civiles (libertad, igualdad, seguridad y propiedad) y establecía fuerte poder judicial independiente; abolía los privilegios sociales y declaraba libres a los esclavos. El mismo Bolívar afirmó que los límites constitucionales del presidente eran «los más estrechos que se conocen», limitado como estaba por sus ministros, que a su vez eran responsables ante los censores y controlados por los legisladores. Sin embargo, esta constitución estaba estigmatizada a causa del poder ejecutivo, por un presidente vitalicio con derecho a escoger a su sucesor. Fue esto lo que enfureció a muchos americanos, tanto a conservadores como a liberales. No obstante, Bolívar consideró esta constitución «como el arca de la alianza y como la transacción de la Europa con la América, del ejército con el pueblo, de la democracia con la aristocracia y del imperio con la república».[34] También afirmó que en ella «están reunidos todos los encantos de la federación, toda la solidez del gobierno central y toda la estabilidad de los gobiernos mo-

33. Mensaje al Congreso de Bolivia, 25 de mayo de 1826, *Obras completas*, vol. III, p. 765-767.

34. Bolívar a Sucre, 12 de mayo de 1826, *Cartas*, vol. V, p. 291.

nárquicos».[35] En efecto, la presidencia de por vida era para él fuente de especial orgullo, pues la consideraba superior a la monarquía hereditaria, porque el presidente nombraba a su sucesor (el vicepresidente), quien se convertía así en un gobernante por mérito, en vez de por derecho hereditario. Según O'Leary, lejos de poner en peligro la libertad, la Constitución bolivariana era una gran defensora y garantizadora de libertad, la libertad frente a la anarquía y la revolución, como se podía apreciar en el discurso que acompañaba a la Constitución: «El que lo escribió abogó por la causa de la libertad con elevadísima elocuencia desde su gabinete, después de haber sido su adalid más insigne en los campos de batalla».[36]

La Constitución bolivariana también debería juzgarse en cuanto a su función. Bolívar nunca vio la libertad como un fin en sí mismo. Para él, siempre había otra pregunta: ¿libertad para qué? Él no consideraba el papel del gobierno como puramente pasivo, defendiendo derechos, conservando privilegios, ejerciendo patrocinio. El gobierno existía para maximizar la felicidad humana y su función era tanto formular políticas como satisfacer intereses. Un gobierno activo debía ser fuerte y estar libre de limitaciones. Los nuevos países necesitaban contar con un gobierno fuerte como un eficaz instrumento de reforma.

5

Bolívar concibió la Revolución americana como algo más que una lucha por la independencia política. También la vio como un gran movimiento social que mejoraría y libertaria, y respondería tanto a las de los exigencias radicales como a las liberales de la época. El reformismo bolivariano se movía dentro de la estructura social existente y no intentó avanzar más allá de lo que era políticamente posible. Sin embargo, prometía cambios significativos para sus beneficiarios.

La Constitución de 1811 era igualitaria en el sentido de que abolía todos los *fueros* y todas las expresiones legales de la discriminación

35. Carta circular a Colombia, 3 de agosto de 1826, *Cartas*, vol. VI, p. 30.
36. O'Leary, *Narración*, vol. II, p. 431.

socio-racial. Confirmaba la supresión del comercio de esclavos, pero conservaba la esclavitud, lo que constituía una debilidad tanto política como moral. Las derrotas de 1812 y 1814 se debieron en parte a la capacidad de los realistas para unir a esclavos y pardos en contra de los republicanos, a quienes identificaron con los terratenientes criollos amos de esclavos. Bolívar vio rápidamente la necesidad de fusionar las rebeliones criolla, parda y de esclavos en un gran movimiento. Él se consideraba libre de prejuicios raciales y se presentaba como luchador por la libertad y la igualdad. Ésta era la esencia de la Independencia: «La igualdad legal es indispensable donde hay desigualdad física». La revolución corregiría el desequilibrio impuesto por la naturaleza y el colonialismo: anteriormente, «los blancos tenían opción a todos los destinos de la monarquía ... Por el talento, los méritos o la fortuna lo alcanzaban todo. Los pardos degradados hasta la condición más humillante estaban privados de todo ... La revolución les ha concedido todos los privilegios, todos los fueros, todas las ventajas».[37] Por eso, Bolívar denunció y ejecutó al general pardo Manuel Piar por incitar a la guerra racial en un momento en que la igualdad ya se estaba garantizando a la gente de color. El moderado programa de reforma que se dio bajo control criollo se vio amenazado por una subversión total del orden existente, que, a falta de ideas, experiencia y organización entre los pardos, sólo podía llevar a la anarquía. Aunque era esencial ensanchar la base de la revolución, eso no suponía destruir el liderazgo existinte:

> ¿Quiénes son los actores de esta Revolución? ¿No son los blancos, los ricos, los títulos de Castilla y aun los jefes militares al servicio del Rey? ¿Qué principios han proclamado estos caudillos de la Revolución? Las actas del gobierno de la República son monumentos eternos de justicia y liberalidad ... la libertad hasta de los esclavos que antes formaban una propiedad de los mismo ciudadanos.[38]

No obstante, el problema racial no se resolvió tan fácilmente.

37. Bolívar a O'Leary, 13 de septiembre de 1829, *Cartas*, vol. IX, p. 123; Manifiesto de Bolívar a los pueblos de Venezuela, 5 de agosto de 1817, *Escritos*, vol. X, p. 338.

38. Manifiesto a los pueblos de Venezuela, 5 de agosto de 1817, *Escritos*, vol. X, p. 339-340.

Bolívar era un abolicionista, pero no fue el primero en Venezuela. La conspiración republicana de Manuel Gual y José María España de 1797 proponía que «queda desde luego abolida la esclavitud como contraria a la humanidad», aunque vinculaba la abolición con el servicio en la milicia revolucionaria y con el empleo por el amo antiguo. El apoyo de la Ilustración fue puramente teórico. A partir de Montesquieu, los *philosophes* denunciaron la esclavitud por considerarla inútil, antieconómica y funesta, pero no convirtieron la abolición en una cruzada. No hay duda de que Bolívar estaba al tanto de los movimientos contemporáneos en Inglaterra y Francia, inspirados por ideales humanitarios y convicciones religiosas. Sin embargo, la inspiración principal de su iniciativa antiesclavista parece haber sido su propio sentido innato de la justicia. En su opinión: «Me parece una locura que en una revolución de libertad se pretenda mantener la esclavitud».[39] Los acontecimientos refrendaron sus propios instintos. La colaboración práctica del presidente haitiano Pétion consiguió de Bolívar un compromiso por la abolición, mientras que su necesidad cada vez mayor de tropas procedentes de una base social más amplia le llevó a relacionar la emancipación con la conscripción. Los decretos del 2 y 21 de junio de 1816 proclamaban la libertad de los esclavos con la condición de que se unieran a las fuerzas republicanas.[40] La reacción fue negativa. Bolívar liberó a sus propios esclavos: primero, en 1814 con la condición de que prestaran servicio militar, lo que aceptaron unos 15; luego, sin condiciones, en 1821, cuando más de un centenar se beneficiaron de ello.[41] Pocos hacendados siguieron su ejemplo y los esclavos mismos apenas mostraron más entusiasmo. El Libertador creía que los esclavos habían «perdido hasta el deseo de ser libres», pero la verdad era que los esclavos no deseaban cambiar una forma de servidumbre por otra y no estaban interesados en combatir en la guerra de los criollos. Bolívar seguía in-

39. Bolívar a Santander, 10 de mayo de 1820, *Obras completas*, vol. I, p. 435; Discurso de Angostura, 15 de febrero de 1819, *Obras completas*, vol. III, p. 694.

40. Simón Bolívar, *Decretos de Libertador*, ed. Vicente Lecuna, 3 vols., Caracas, 1961, vol. I, pp. 55-56; John V. Lombardi, *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela, 1820-1854*, Westport, CT, 1971, pp. 41-46.

41. Humphreys, *Detached Recollections*, p. 51.

sistiendo en que los jefes criollos y los terratenientes debían aceptar las implicaciones de la revolución, que «el ejemplo de la libertad es seductor y el de la libertad doméstica es imperioso y arrebatador» y que los republicanos «debemos triunfar por el camino de la revolución, y no por otro».[42] Sin embargo, en Angostura, los delegados tuvieron miedo de ofrecer a los esclavos la libertad y, después de 1819, los propietarios terminaron con la liberación de esclavos en tiempo de guerra, aunque ésta había sido mínima. Sin embargo, el problema no desaparecería y Bolívar se dio cuenta de que era imposible volver a las condiciones de antes de la guerra y de que ya no era cuestión de oponerse a las expectativas de los esclavos, sino de controlarlas y dirigirlas.

Después de la guerra, el Congreso de Cúcuta aprobó una compleja ley manumisión de esclavos (21 de julio de 1821) en la que se permitía la manumisión de esclavos adultos, pero esta ley carecía de poder y dependía para su aplicación de compensaciones financiadas mediante impuestos (impuestos a la herencia incluidos) a los propietarios.[43] La Ley de Cúcuta también ofreció liberar a todos los hijos de los esclavos, con la condición de que cada niño trabajara para el dueño de su madre hasta la edad de 18 años. Así, la liberación se quedó a medias por temor a las consecuencias económicas y sociales, con lo que la ley favoreció a los propietarios. O'Leary señala que la ley de 1821 «no satisfizo a Bolívar, que en todos tiempos abogó por la abolición absoluta e incondicional de la esclavitud».[44] En términos prácticos, él solo no podía superar los obstáculos existentes en contra de la abolición. Su decreto de 28 de junio de 1827 reorganizó la administración de la ley, pero, básicamente, no mejoró la situación. Algunos observadores creen que, en 1827, Bolívar pactó con los dirigentes de Venezuela que no se insistiera en la cuestión de la abolición.[45] Sin embargo, su última palabra sobre la esclavitud se encuentra, no en un decreto, sino en

42. Bolívar a Santander, 30 de mayo de 1820, *Cartas*, vol. I, p. 229.

43. Harold H. Bierck, «The Struggle for Abolition in Gran Colombia», *Hispanic American Historical Review*, vol. 33 (1953), pp. 365-386.

44. O'Leary, *Narración*, vol. II, pp. 101-102.

45. *Decretos del Libertador*, vol. II, pp. 345-352; Sutherland to Bidwell, 18 de diciembre de 1827, Public Record Office, Londres, FO 18/46.

una constitución: esa constitución que consideró como la última esperanza de Hispanoamérica por obtener paz y estabilidad. La Constitución bolivariana declaró libres a los esclavos y, aunque los propietarios lograron burlarla, la petición de Bolívar de una abolición absoluta e incondicional fue inflexible. La esclavitud —declaró— era la negación de todo derecho, una violación de la dignidad humana y de la sagrada doctrina de la igualdad y un ultraje a la razón y a la justicia.[46] El vínculo de Bolívar con la era de la revolución quedó intacto.

6

Los indios de Colombia y del Perú, a diferencia de los negros y los pardos, no eran el centro de las preocupaciones de Bolívar, pero su condición le afectaba y se propuso mejorarla. Su política india se conformaba íntimamente a los principios del liberalismo contemporáneo, ya que estaba diseñada para individualizar la tierra comunitaria. Si esta política estaba directamente en deuda con las «doctrinas revolucionaria francesa y benthamita» es menos seguro.[47] Había un elemento de improvisación en la política india de Bolívar que es difícil de reconciliar con doctrinas concretas. En un extremo, la opinión liberal blanca sobre los indios era que debían ser hispanizados y, a ser posible, sometidos a legislación declarándolos libres de tributos y otorgándoles propiedades en tierras. El Congreso de Cúcuta promulgó una ley (11 de octubre de 1821) que abolía los tributos y todos los servicios laborales no remunerados, haciendo que los indios pagaran los mismos impuestos que los demás ciudadanos. En Ecuador, se retrasó la aplicación de la ley porque Bolívar consideraba el tributo de la mayoría india tan importante para el esfuerzo de guerra en el Perú que no estaba dispuesto a renunciar a él. La cuestión principal, sin embargo, no era el tributo, sino la tierra.

46. Mensaje al Congreso de Bolivia, 25 de mayo de 1826, *Obras completas*, vol. III, pp. 768-769.

47. Hobsbawm, *The Age of Revolution*, p. 164.

El objetivo de las leyes era hacer del indio un individualista independiente, en vez de un campesino protegido. Bolívar decretó (20 de mayo de 1820) que se devolvieran las tierras de resguardo en Cundinamarca a los indios y que se distribuyeran a las familias individuales; además, no se debía emplear a los indios sin pagarles un salario formal.[48] En los meses siguientes, recibió una serie de quejas de indios que, lejos de beneficiarse del decreto, les estafaron en su derecho a la propiedad y los expulsaron hacia tierras marginales. Bolívar confirmó sus órdenes anteriores y esperó que ocurriera lo mejor. La ley de 11 de octubre de 1821 ordenó la liquidación del sistema de resguardo: declaraba que se restaurara a los indios en sus derechos y asignaba las tierras de resguardo que hasta entonces se habían mantenido en común a familias individuales para su posesión absoluta, lo cual debía llevarse a cabo en cinco años. Se esperaba que los indios se convirtieran en buenos propietarios, agricultores y contribuyentes, pero el Estado no disponía ni de los medios ni de la voluntad para proporcionar la infraestructura necesaria para la reforma agraria y lo único que consiguió fue perturbar el trabajo y la organización de la comunidad india que se basaban en la propiedad comunal, así que muy pronto fueron casi todos enajenados.

Bolívar intentó emplear su poder en Perú a partir de 1823 para inyectar más contenido social y agrario a la revolución. Aquí, su objetivo, como en Colombia, era abolir el sistema de posesión comunitaria de la tierra y distribuirla entre los indios de modo individual. Existía un modelo previo para tal legislación en un plan inspirado por las cortes españolas de 1812 y formulado por el virrey Abascal en 1814.[49] El plan no se llevó a cabo, pero obviamente surgía de la misma reserva de pensamiento liberal que animaría a Bolívar diez años más tarde.

Su decreto de 8 de abril de 1824, emitido en Trujillo, pretendía sobre todo fomentar la producción agrícola y elevar los ingresos del Es-

48. Decreto del 20 de mayo de 1820, *Decretos del Libertador*, vol. I, pp. 194-197; decreto del 12 de febrero de 1821, *ibid.*, vol. I, pp. 227-230.

49. Timothy Anna, *The Fall of the Royal Government in Peru*, Lincoln, NE, 1970, pp. 62-63.

tado, pero también tenía implicaciones sociales. El decreto mandaba que se vendieran todas las tierras estatales a un tercio del precio de su valor real, pero sin incluir las tierras de los indios, a quienes se debía declarar propietarios, con derecho a vender o alienar sus tierras como quisieran. Las tierras indias del común debían distribuirse entre los ocupantes que carecían de tierra, especialmente entre familias, que tendrían derecho a la propiedad legal de sus parcelas.[50] Sin embargo, el intento de convertir a los campesinos indígenas en agricultores independientes fue desbaratado por los terratenientes, los caciques y los funcionarios y, al año siguiente, en Cuzco, Bolívar se vio forzado a emitir otro decreto (4 de julio de 1825) para reafirmar y clarificar el primero.[51] Éste devolvía a los indígenas las tierras que se les habían confiscado después de la rebelión de 1814, ordenaba la distribución de las tierras comunitarias, regulaba el método de distribución para que incluyera derechos de regadío y declaraba que el derecho de alienar libremente sus tierras no debería ejercerse hasta después de 1850, supuestamente en la creencia de que, para entonces, los indios habrían progresado lo suficiente como para poder defender sus propios intereses. Bolívar reforzó estos decretos con otras medidas diseñadas para librar a los indios de las discriminaciones que habían padecido durante largo tiempo, y de forma especial del trabajo forzado.[52] También abolió el odiado tributo, aunque esto no se observó de modo uniforme, porque los que se oponían a ello afirmaban, con cierta falsedad, que los indios salían perdiendo en cuanto a igualdad fiscal.

Los decretos de indios de Bolívar tuvieron un alcance limitado y una intención errada. Como las grandes haciendas ya ocupaban la mayor parte de las mejores tierras del Perú, estas medidas simplemente hicieron a los indios más vulnerables, porque ofrecerles tierras sin capital, equipamiento y protección era como invitarles a endeudarse a propietarios más poderosos, a entregar su tierra como pago y a terminar pasando a ser peones por deudas. Mientras las comunidades se desmo-

50. Decreto de 8 de abril de 1824, *Decretos de Libertador*, vol. I, pp. 295-296.
51. Decreto del 4 de julio de 1825, *ibid.*, vol. I, pp. 410-411.
52. *Ibid.*, vol. I, pp. 407-408.

ronaban, las haciendas esperaban recoger los fragmentos de la sociedad india: la nueva política les proporcionaba un suministro extra de mano de obra barata, mientras que el trabajo colonial y los contratos de arrendamiento, perpetuados por el régimen republicano, garantizaba su subordinación. La política de Bolívar no surgía de un profundo conocimiento de los problemas indios, sino sólo de fervorosos ideales liberales y de una simpatía vehemente. «Los pobres indígenas se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero, por el bien de la humanidad, y segundo, porque tienen derecho a ello, y últimamente, porque hacer bien no cuesta nada y vale mucho.»[53] Sin embargo, hacer el bien no era suficiente o no estaba bien definido y el humanitarismo de la era de la revolución no era, en sí mismo, beneficioso para las comunidades andinas.

7

El pensamiento económico de Bolívar favorecía el desarrollo dentro de un nuevo marco liberal, pero su política se vio frustrada por las condiciones de postguerra y por poderosos grupos de interés. Sus mayores dificultades fueron una agricultura estancada e ingresos públicos insuficientes; los mismos problemas con que se habían enfrentado los fisiócratas durante el siglo anterior. Según éstos, la agricultura era la única actividad económica que producía ingresos netos, por lo que favorecieron el fomento de una agricultura capitalista en vez del cultivo a pequeña escala, esto significaba la abolición de restricciones en el movimiento interno y la exportación de productos agrícolas a precios reducidos. También implicaba la supresión de los privilegios feudales y la reforma del sistema tributario, para que no se esquilmara a los agricultores en sus excedentes económicos y se les quitaran así las ganas de invertir. La segunda fuente de liberalismo económico fue Adam Smith, quien afirmó que las limitaciones existentes desembocaban en la distribución errónea de recursos, es decir, fuera de la agricultura. Por eso,

53. Bolívar a Santander, 28 de junio de 1825, *Cartas*, vol. V, p. 11.

abogó por el libre comercio y por un programa general de liberalismo económico para eliminar las restricciones existentes sobre el trabajo y la tierra. Las propias observaciones de Bolívar de la economía colonial y su oposición al monopolio español dieron un impulso más inmediato a sus ideas económicas:

> ¿Quiere Ud. saber cuál era nuestro destino? Los campos para cultivar el añil, la grana, el café, la caña, el cacao y el algodón, las llanuras solitarias para criar ganados, los desiertos para cazar las bestias feroces, las entrañas de la tierra para excavar el oro que no puede saciar a esa nación avarienta.[54]

La experiencia y la ilustración coincidieron en producir en Bolívar una creencia en el desarrollo agrícola, el libre comercio y los beneficios de la inversión extranjera. Se contentaba con que Hispanoamérica tuviera su papel principal en la exportación primaria y no estaba demasiado preocupado por la supervivencia de las industrias artesanales o el logro de una autosuficiencia económica. Pero no era un esclavo del liberalismo económico ni fue nunca doctrinario. Pensaba en un papel mayor y más positivo para el Estado que el que permitía el liberalismo clásico y, hasta cierto punto, fue muy consciente de los problemas específicos del subdesarrollo. En el caso de Colombia, éstos se vieron agravados además por una década de destrucción.

La guerra y la revolución añadieron más cargas a una economía ya debilitada. La reducción de mano de obra, la pérdida de animales y la fuga de capital llevaron a Venezuela y a Nueva Granada a nuevos niveles de depresión y se sumaron a los problemas de los planificadores. La legislación republicana garantizaba la libertad agrícola, industrial y comercial sin imponer restricciones al monopolio, mientras que el gobierno se limitaba a ofrecer las condiciones en que pudieran operar las empresas privadas. Ésta era la teoría. En la práctica, se tuvo que modificar el *laissez-faire*. La agricultura necesitaba protección y aliento. Bolívar instó al Congreso a que prohibiera la exportación de ganado

54. Carta de Jamaica, 6 de septiembre de 1815, *Escritos*, vol. VIII, pp. 233-234.

para acrecentar la cabaña nacional. También deseaba librar a la agricultura de los severos impuestos establecidos por el régimen colonial, por lo que decretó la supresión de diezmos e impuestos a la exportación. El Congreso de Cúcuta (1821) abolió las aduanas interiores: la alcabala y los derechos reales. Sin embargo, el sistema fiscal tendía a regresar a su patrón colonial, puesto que se tuvieron que restablecer impuestos para financiar la guerra y la administración de la postguerra. La alcabala resurgió en 1826, y su reducción del cinco al cuatro por ciento en 1828 se consideró como una concesión designada a hacer más competitivas las exportaciones de Venezuela.[55] El *estanco* del alcohol, abolido en 1826, fue restablecido en 1828, y el monopolio colonial del tabaco continuó siendo una fuente importante de ingresos hasta que se abolió en 1850.

Era claro para Bolívar que los excedentes de la agricultura, sobre todo en el sector de la exportación, no se estaban reinvirtiendo en la producción. Los ingresos del tabaco en particular se utilizaron como un fondo múltiple para pagar una serie interminable de gastos. A Bolívar le preocupaba que los beneficios del tabaco no se estuvieran reinvirtiendo en la producción. Como observó su ministro de hacienda, Rafael Revenga, «lejos de medrar, perecerá la Renta si en vez de emplear su producto en su propio fomento como tantas veces y con tanto encarecimiento tiene ordenado el Libertador, se extravía para atender a gastos que no son suyos».[56]

A falta de acumulación en el mercado interior, Bolívar puso los ojos en el extranjero, haciendo saber que capital, empresarios e inmigrantes extranjeros serían bienvenidos en las nuevas repúblicas. Pocos de éstos, sin embargo, se sentían atraídos hacia la agricultura, por lo que el capital tendió a concentrarse en proyectos mineros inciertos. Bolívar tenía ideas liberales acerca de la inmigración y había hecho muchos planes para la colonización y la fundación de compañías agrícolas en Nueva Granada y Venezuela, pero se fueron a pique por la codicia de los em-

55. Decreto de 23 de diciembre de 1828, *Decretos de Libertador*, vol. III, p. 270.

56. Revenga al Director General de Rentas, José Rafael Revenga, *La hacienda pública de Venezuela en 1828-1830*, Caracas, 1953, p. 218.

presarios, que buscaban beneficios inmediatos, y de la negativa de los inmigrantes europeos a llegar como trabajadores.[57] La política de inmigración contenía contradicciones mayúsculas, no todas debidas a Bolívar. Ya había un montón de campesinos y llaneros sin tierra en Colombia, pero el Estado no implementó adecuadamente el preciado plan de Bolívar para la distribución de la tierra. Por otro lado, la clase terrateniente, o parte de ella, consiguió la ventaja extra de recibir préstamos del gobierno para la agricultura.

La Independencia terminó con el monopolio colonial español, pero el comercio con el extranjero continuaba estando sujeto a restricciones y no había nada que se asemejara a un verdadero libre comercio. El arancel de 1826 estableció gravámenes que iban de un siete y medio a un 36 por ciento en la mayoría de las importaciones: era fundamentalmente un impuesto, pero también tenía un contenido proteccionista para satisfacer los intereses económicos nacionales, mientras que los monopolios estatales estaban protegidos por la prohibición de importar tabaco y sal extranjeros. También existían algunos gravámenes a la exportación con propósitos impositivos, aunque el comercio de exportación del país apenas floreció lo suficiente para sostenerlos. El patrón de producción de Colombia seguía siendo el mismo; los productos principales eran café, cacao, tabaco, colorantes y cueros, con azúcar y algodón en menor escala. Los agricultores del norte de Nueva Granada, como los de la costa de Venezuela, exigieron y recibieron protección para los productos de sus plantaciones. Sin embargo, a los productores de trigo del interior, más débiles, no se les protegió frente a la harina de los Estados Unidos. Toda la producción agrícola se resentía de falta de capitales, de escasez de mano de obra, de comunicaciones deficientes y de precios bajos en el mercado internacional. Bolívar pronto se dio cuenta de que los problemas económicos de la Independencia eran más difíciles que los militares.

El sector manufacturero era aun más vulnerable que la agricultura y podía ofrecer poca resistencia a la competición británica. Industrias

57. David Bushnell, *The Santander Regime in Gran Colombia*, Newark, Del., 1954, pp. 137-147, 149-150.

como las textiles no podían competir con la inundación de productos extranjeros más baratos, por lo que la industria colombiana entró ahora en un periodo de crisis. El resultado fue un incremento de las importaciones, mientras que las exportaciones se limitaban a una moderada producción de oro y plata en Nueva Granada y a un pequeño comercio de productos de plantación, fundamentalmente cacao, tabaco y café. La brecha comercial se salvó con exportaciones ilegales de metales preciosos y con préstamos extranjeros, que se conseguían a muy alto precio, se empleaban mal y se devolvían peor, lo que condujo a una limitación de las importaciones por simple proceso natural.

En estas condiciones, hubo cierta reacción en contra del temprano optimismo de la opinión librecambista sobre las ideas de protección y de intervención estatal, como puede advertirse en las opiniones de Juan García del Río y José Rafael Revenga, aunque la protección, por sí misma, apenas podía hacer nada por Colombia sin que crecieran los consumidores y se desarrollara el empleo, el capital y el trabajo cualificado. Revenga, el economista más próximo a Bolívar, atribuía la decadencia de la industria en Valencia a:

> La abundante introducción de muchos artículos que antes eran la ocupación de familias pobres ... por ejemplo, el jabón extranjero ha puesto ya término a las jabonerías que antes teníamos en el interior, y ya recibimos del extranjero aún las velas que se menudean a ocho el real, y aún pabilo para las pocas que todavía se hagan en nuestra tierra... Es sabido que mientras más fiamos al extranjero el remedio de nuestras necesidades, más disminuimos nuestra independencia nacional; y nosotros le fiamos ahora aun el de las diarias y más urgentes.[58]

Revenga apreciaba que Venezuela no estuviera en situación de industrializarse: «Nuestro país es exclusivamente agricultor; será minero antes que fabricante; pero ha de propenderse a disminuir la dependencia en que está del extranjero».[59] Bolívar no desconocía el argumento proteccionista, ya que procedía de Páez, en Venezuela, de manufactureros de Nueva

58. Revenga, 5 de mayo de 1829, *Hacienda pública de Venezuela*, pp. 95-96.
59. Revenga, 7 de agosto de 1829, *ibid.*, p. 203.

Granada y de la industria textil del Ecuador, y hasta cierto punto, le dio respuesta. La tendencia de su política arancelaria era hacia un aumento de las cargas, aunque éstas tuvieran como propósito tanto obtener ingresos como ayudar al proteccionismo. En 1829, Bolívar terminó prohibiendo la importación de ciertos productos textiles extranjeros.

En el pensamiento de Bolívar, sin embargo, había pocas señales de esa reacción nacionalista a una penetración extranjera que sintieron las generaciones posteriores. Aunque rechazaba el monopolio económico español, dio la bienvenida a los extranjeros que suscribían el libre comercio y que trajeron productos manufacturados muy necesarios y talentos empresariales, y que posteriormente demostraron interés por conservar la Independencia. Bolívar quería, pero temía la protección británica, así como buscaba, pero evitaba la dependencia. Con una alianza británica, las nuevas repúblicas podían sobrevivir; sin ella, perecerían. Aceptando la dominación británica —afirmaba—, podrían hacerse fuertes y luego escapar a ella. Bolívar creía que debían unirse en cuerpo y alma a los ingleses para conservar, por lo menos, la forma de un gobierno legal y civil, porque ser gobernado por la Santa Alianza implicaba ser gobernados por conquistadores y militares.[60] Su lenguaje se hizo incluso más deferente: «La alianza con la Gran Bretaña es una victoria en política más grande que la de Ayacucho, y si la realizamos, diga Vd. que nuestra dicha es eterna. Es incalculable la cadena de bienes que va a caer sobre Colombia si nos ligamos con la Señora del Universo».[61] Tenía sentido, por supuesto, que un estado joven y débil buscara un protector (y un protector liberal) para defenderse de la Santa Alianza, especialmente porque Gran Bretaña misma no tenía pretensiones políticas en Hispanoamérica. Sin embargo, aunque expresada en términos políticos, la dependencia también podía tener una aplicación económica.

Bolívar estaba dispuesto a invitar a una mayor presencia económica británica en América latina de lo que las generaciones posteriores encontrarían aceptable.

60. Bolívar a Santander, 28 de junio de 1825, 10 de julio de 1825, *Cartas*, vol. V, p. 26.

61. Bolívar a Sucre, 22 de enero de 1826, *Cartas*, vol. V, p. 204.

> Yo he vendido aquí [el Perú] las minas por dos millones y medio de pesos, y aun creo sacar mucho más de otros arbitrios, y he indicado al gobierno del Perú que venda en Inglaterra todas sus minas, todas sus tierras y propiedades y todos los demás arbitrios del gobierno, por su deuda nacional, que no baja de veinte millones.[62]

La participación británica en las economías de la post-Independencia fue considerada esencial y beneficiosa para ambos lados. La alternativa, según Bolívar, era el aislamiento y el estancamiento. Esto no quiere decir que estuviera satisfecho de sí mismo. Él, con certeza, vio los defectos de la economía venezolana y deploró la incipiente tendencia hacia el monocultivo. Creía que era necesario diversificar la producción y ampliar la gama de exportaciones, porque Venezuela dependía demasiado del café, cuyo precio disminuyó inexorablemente en la década de 1820 y, en su opinión, ya no iba a mejorar. «Si no variamos de medios comerciales, pereceremos dentro de poco», concluyó.[63] Bolívar aceptó la preferencia por la exportación de materias primas y sencillamente trató de que produjeran mejores resultados. Hubo un lugar para Hispanoamérica en la era de la revolución industrial, aunque fue, necesariamente, un lugar subordinado, intercambiando materias primas por bienes manufacturados y desempeñando un papel adecuado a su fase de desarrollo.

8

La Independencia hispanoamericana no se parece a los movimientos revolucionarios europeos. Éstos reflejaban condiciones y reivindicaciones apropiadas para ellos, pero que sólo tenían aplicaciones limitadas a los problemas políticos, sociales y económicos de América. La Ilustración europea y el periodo liberal que la siguió estaban demasiado absortos en sí mismos como para ofrecer ideas políticas o servicios

62. Bolívar a Santander, 21 de octubre de 1825, *Cartas*, vol. V, p. 142.
63. Bolívar a Páez, 16 de agosto de 1828, *Cartas*, vol. VII, p. 20.

a la gente de las colonias. Los intereses económicos de la Europa industrial, al pertenecer a una metrópoli, representaban algunas oportunidades para los productores de materias primas, pero también desventajas y, si la industrialización fue un medio de transformación social en la Europa occidental, no representó tal papel en la América española del siglo XIX, cuya preocupación era reforzar el sector tradicional de exportación (y, con éste, la oligarquía terrateniente) para importar manufacturas realizados por otros. Por estas razones, Bolívar, quien en muchos aspectos tenía una honda afinidad con la era de la revolución, no podía imitar a sus dirigentes intelectuales y políticos, aunque lo hubiera deseado. Aunque la Ilustración confirmó su apego a la razón e inspiró su lucha por la libertad y la igualdad, tuvo que emplear sus propios recursos intelectuales para elaborar una teoría de emancipación colonial y, luego, encontrar los límites adecuados para la libertad y la igualdad, en cuyo procedimiento podemos ver indicios tanto de un absolutismo ilustrado como de una revolución democrática. Las formas democráticas en Europa y en América del Norte merecían su respeto, pero Bolívar insistió en escribir tus propias constituciones, diseñadas para conformarse a las condiciones de la América española y no a modelos foráneos. Estas condiciones, especialmente en la época de postguerra, cuando la heterogeneidad social, la falta de consenso y la ausencia de tradiciones políticas ejercieron una gran presión sobre las constituciones liberales y llevaron a las nuevas repúblicas al borde de la anarquía, no hicieron que Bolívar abandonara su búsqueda de libertad, pero sí, que la pospusiera en favor del orden y la seguridad. Sin embargo, el absolutismo de Bolívar no era un fin en sí mismo. Su preferencia por un gobierno fuerte, en interés de la reforma y del orden, y como marco necesario para el desarrollo post-colonial, fue una cualidad más que un defecto de la política de Bolívar a quien dota de una modernidad que va más allá de los confines de la era de la revolución.

8

Bolívar y los caudillos*

1

La Independencia impuso muchos papeles a Simón Bolívar. Él era un planificador militar, un comandante de armas, un filósofo político, un creador de constituciones, un libertador de gentes y un fundador de repúblicas. Tuvo que tratar, no sólo con enemigos realistas, sino con amigos extranjeros y seguidores anárquicos. También tuvo que controlar a los caudillos y domar las guerrillas y a sus jefes dentro las filas revolucionarias. Las guerras de independencia en el norte de Sudamérica conocieron dos procesos: el constitucionalismo de Bolívar y el caudillismo de las regiones. Estas guerras se combatieron con dos brazos militares: las fuerzas regulares y las guerrillas locales. Estos movimientos eran en parte aliados, en parte rivales. Para competir y gobernar en tales circunstancias, un soldado debía ser un político. Bolívar buscaba tanto el poder como la libertad: quería gobernar y liberar.[1] Sin embargo, no obtuvo el poder con facilidad.

Empezó con cualidades obvias. Su familia, educación y clase social le hicieron un jefe nato en la sociedad de la época. Era uno de los hom-

* *Bolívar and the Caudillos.* «Bolivar and the Caudillos», *Hispanic American Historical Review*, 63, 1 (1983), pp. 3-35.

1. Gerhard Masur, *Simón Bolívar*, Albuquerque, 1948, p. 184.

bres más ricos de Venezuela, propietario de haciendas, de dos casas en Caracas, de otra en La Guaira y dueño de numerosos esclavos. Su propiedad privada le otorgó una sólida base de poder, hasta que, por supuesto, fue confiscada. Las pérdidas que sufrió a principios de la revolución llegaron a los 80.000 pesos, la mayor confiscación llevada a cabo por los realistas. La riqueza de Bolívar llegaba, por lo menos, a 200.000 pesos, aunque al final de su vida tenía poco más que los bienes sin explotar de las minas de cobre de Aroa.[2]

En la primitiva guerra de los llanos y entre la multitud de los insurrectos, estas ventajas le sirvieron de poco. Bolívar pertenecía a otro mundo, a otra cultura. La incongruencia de su posición se ilustra en un relato contado por el observador inglés Richard Vowell. En 1817, después de la pérdida de Calabozo, el oficial patriota Manuel Cedeño llegó a San Fernando lleno de vergüenza, y fue encontrado por llaneros amotinados. José Antonio Páez, el caudillo de los llanos occidentales, «que sabía hacerse temer y respetar por los soldados», dio fin al alboroto con unas pocas palabras y rescató a Cedeño. Para mostrar quien tenía el poder, hizo que arrestaran a los cabecillas, aunque algunos de ellos eran oficiales de su séquito personal. Así, el movimiento fue sofocado por el «ascendiente irresistible» de Páez, que le situaba por encima de los llaneros. Mientras tanto, Bolívar se había encerrado en su casa con sus ayudantes y secretarios y, cuando cayó la noche, se embarcó discretamente en un barco en dirección a Angostura, consciente quizás de que, sin sus tropas, se hallaba indefenso frente a los llaneros, que sólo obedecían a su jefe personal.[3]

Uno de los mayores logros de Bolívar fue el de superar sus innatas desventajas, para mejorar sus cualidades de liderazgo y conseguir el poder que le permitiese llevar a cabo su tarea. Para hacer esto, tuvo que dominar a una serie de rivales menores que le disputaban liderazgo.

2. Vicente Lecuna, *Catálogo de errores y calumnias en la historia de Bolívar*, 3 vols., Nueva York, 1956-1958, I, pp. 157-159; Stephen K. Stoan, *Pablo Morillo and Venezuela, 1815-1820*, Columbus, 1974, p. 163; Paul Verna, *Las minas del Libertador*, Caracas, 1977, pp. 179-181.

3. Richard Vowell, *Campañas y cruceros*, Caracas, 1973, pp. 65-66.

No era un enemigo absoluto de los caudillos: en cierto sentido, dio por sentado que eran inevitables e, incluso, útiles. Por sí solo, un caudillo regional probablemente no era más que un pequeño fastidio. En conjunto, suponían un riesgo importante para la causa y la carrera del Libertador.

2

El caudillo era un jefe regional que obtenía su poder del control de los recursos locales, especialmente de haciendas, que le ofrecían acceso a hombres y suministros. El clásico caudillismo tomaba la forma de bandas armadas de patrones y clientes, unidas por lazos personales de dominación y sumisión y por un deseo común de obtener riqueza por medio de las armas. El dominio del caudillo podía crecer desde unas dimensiones locales a unas nacionales. Aquí, también, el poder supremo era personal, no institucional: la competición por los cargos y los recursos era violenta y los logros en rara ocasión eran permanentes. El perfil del caudillo es reconocido por historiadores y científicos sociales, aunque algunos de sus rasgos permanecen en la oscuridad.[4] La interpretación estructural es útil, pero estática, y carece del realismo de la cronología y de la prosopografía. Tampoco permite apreciar suficientemente las distintas fases del desarrollo: el caudillismo en forma embrionaria y, luego, en forma incipiente o parcial, antes de culminar en los más grandes personajes de la historia de los caudillos.

La colonia no favorecía el caudillismo. El imperio español estaba gobernado por una burocracia anónima y, aunque es posible que el personalismo haya sido importante en términos de clientelismo, tenía un papel secundario en el gobierno y en la formulación de políticas, actividades estas que estaban altamente institucionalizadas. Era al margen de la sociedad colonial, sin embargo, donde aparecían los prototipos de caudillos. En Venezuela, la concentración de tierra en los llanos dio como resultado la formación de vastos hatos (o haciendas)

4. Eric R. Wolf y Edward C. Hansen, «Caudillo Politics: A Structural Analysis», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 9 (1966-1967), pp. 168-179.

poseídos por poderosos terratenientes que vinieron a hacer valer sus derechos sobre la propiedad privada. La actividad cazadora de los llaneros, hasta entonces considerada como de uso común, fue ahora definida como cuatrerismo y condenada como un acto de delincuencia. Para defenderse, muchos llaneros se agruparon en bandas bajo las órdenes de un jefe para vivir del pillaje y la violencia. Las fronteras de la vida rural pasaron a manos de los bandidos y algunas zonas se hallaron así en un permanente estado de rebelión. Aunque eran una amenaza para la ley y para el orden colonial, los cabecillas bandoleros no actuaron fuera de su localidad, ni se convirtieron en una amenaza política.

El caudillo fue esencialmente un producto de las guerras de independencia en una época en que el estado colonial estaba trastocado, las instituciones estaban destruidas y los grupos sociales competían por llenar el vacío que se había creado.[5] El llanero pasaba ahora a ser vagabundo, luego bandido y, finalmente, guerrillero, mientras los propietarios locales o los nuevos caudillos trataban de reclutar seguidores. Aunque estos grupos podían apuntarse a una causa política u otra, los factores subyacentes eran todavía las condiciones rurales y el liderazgo personal. El paisaje rural pronto se empobreció a causa de la destrucción y la gente quedó arruinada por los impuestos de guerra y los robos. Cuando la economía llegó a su punto más bajo, los hombres se vieron forzados a unirse a bandas para sobrevivir bajo las órdenes de un cabecilla que pudiera guiarlos hasta un botín. De este modo, el bandolerismo fue tanto un producto como una causa de la pobreza rural y, en los primeros años de la guerra, la delincuencia fue así más intensa que la ideología.

> No es nada extraño ver en estos extensos territorios partidas de salteadores que sin opinión alguna, y solo con el deseo de vivir del pillaje, se reúnan en grupos, y sigan al primer caudillo que les ofrezca el botín del pueblo en donde despojen a sus habitantes de su propiedad. Tal es la cau-

5. Robert L. Gilmore, *Caudillism and Militarism in Venezuela, 1810-1910*, Athens, Ohio, 1964, pp. 47, 69-70, 107.

sa de que Boves, y otros bandidos de esta especie, hayan podido reunir multitud de esta misma gente que halla su utilidad en la vida vagabunda, en el robo, y en los asesinatos.[6]

El pillaje era característico del sistema de caudillaje, un método de guerrear empleado por ambos bandos en sustitución de las rentas regulares. Había variantes de saqueo: la confiscación de las pertenencias del enemigo, la incautación de provisiones, la concesión obligada de préstamos, las donaciones y las multas.[7] Los pequeños grupos de guerrilleros que acosaban las líneas de comunicaciones realistas vivían del pillaje. La toma de botines también estaba autorizada o tolerada por los cabecillas principales, así como por el mismo Bolívar. En la primera batalla de Carabobo (1814), se informó que «el botín fue inmenso» y que los soldados sostuvieron triunfalmente en sus manos, no sólo artículos de guerra, sino dinero, equipo y propiedades personales de los oficiales realistas.[8] El saqueo, por lo tanto, aunque practicado de manera burda por los caudillos, no era exclusivo de ellos. De forma disfrazada, indirecta o incluso directa, era la única manera de pagar a un ejército o de adquirir recursos para participar en la guerra. En la campaña de Guayana de 1817, el ejército patriota simplemente saqueó las misiones de Caroní e intercambió luego sus ganancias en las Indias Occidentales por suministros de guerra. Para justificarse, Bolívar invocó los imperativos de la guerra, que le forzaron a tomar medidas terribles, pero vitales. En efecto, un estado revolucionario sin rentas tenía que imponer un sistema informal de impuestos. Esto también se hizo en otras campañas cuando las exacciones, los préstamos forzados y las multas se recaudaron con una arbitrariedad apenas diferente de la de los caudillos. Algunos de los propios caudillos de Bolívar emplearon métodos tan crueles como los de cualquier realista. Juan Bautista Arismendi ofreció a Juan Andrés Marrero la posibilidad de com-

6. «Reflexiones sobre el estado actual de los llanos», 6 de diciembre de 1813, citado en Germán Carrera Damas, *Boves, aspectos socio-económicos de su acción histórica*, Caracas, 1968, p. 158.

7. Carrera Damas, *Boves*, pp. 56, 73.

8. *Gazeta de Caracas*, n.º 73, 6 de junio de 1814.

prar su vida y la de sus seis hijos; después de cobrar el rescate, Arismendi los hizo matar a todos.[9]

El botín y los recursos no eran los únicos objetivos de las guerrillas. Bolívar era muy consciente de las hondas divisiones raciales existentes en Venezuela, así como de la temeraria explotación de los prejuicios raciales por parte de los dos bandos del conflicto. José Francisco Heredia, regente criollo de la Audiencia de Caracas, habló del «odio mortal» presente entre blancos y pardos en Valencia durante la Primera República y comentó: «Los guerrilleros, que después quisieron formar partido bajo la voz del rey, excitaron esta rivalidad, llegando a ser proverbio en la boca de los europeos exaltados que los pardos eran fieles, y revolucionarios los blancos criollos, con quien era necesario acabar». Luego, añadió que ésta era la política de José Tomás Boves y de otros jefes de bandidos, nominalmente realistas, pero, de hecho, «insurgentes de otra especie», que batallaron contra todos los criollos blancos: «Y así se hizo el ídolo de la gente de color, a la cual adulaba con la esperanza de ver destruida la casta dominante, y la libertad del saqueo».[10] Cuando Boves ocupó y saqueó Valencia en junio de 1814, las autoridades españolas se vieron indefensas; cuando tomó Caracas, se negó a reconocer al capitán general o a que sus fuerzas de llaneros se incorporaran al ejército real.[11] Su autoridad era personal y expresaba más violencia que legitimidad, siendo fiel sólo a un rey muy distante. Bolívar era intensamente consciente de estos sucesos. Él notó que los caudillos realistas incitaban a los esclavos y a los pardos a saquear para aumentar su compromiso, su moral y la cohesión de grupo.[12]

9. Juan Vicente González, *La doctrina conservadora*, Juan Vicente González, *El pensamiento político venezolano del siglo XIX*, 2 vols., Caracas, 1961, vol. I, p. 179.

10. José Francisco Heredia, *Memorias del Regente Heredia*, Madrid, s.f., pp. 41-51, 239.

11. José de Austria, *Bosquejo de la historia militar de Venezuela*, 2 vols., Madrid, 1960, vol. II, p. 256.

12. Bolívar a la *Gaceta Real de Jamaica*, septiembre de 1815, en Simón Bolívar, *Obras completas*, ed. Vicente Lecuna y Esther Barret de Nazarís, 2.ª ed., 3 vols., La Habana, 1950, vol. I, p. 180.

Sin embargo, la conciencia de raza también existía entre los insurgentes. En la lucha por Maturín de mayo de 1815, el comandante realista Domingo Monteverde fue derrotado, y sobrevivió sólo gracias a que su servidor zambo le hizo de escudo, «porque los insurgentes no tiraban contra los hombres de color».[13] El capitán insurrecto en esta acción era el pardo Manuel Piar, de quien Bolívar iba a sufrir una insubordinación parecida a la que los realistas experimentaron con Boves.

3

Después de la caída de la Primera República en julio de 1812, Venezuela atravesó una reacción realista. Ésta fue desafiada durante 1813 por dos movimientos: una invasión mandada por Bolívar procedente del occidente y el comienzo de las operaciones guerrilleras en el oriente. ¿Quiénes eran los guerrilleros?

El primer empuje guerrillero tuvo una base social y regional, pero también un objetivo claramente político: resistir el régimen opresivo de Monteverde y luchar por una Venezuela libre. Cuando, el 11 de enero de 1813, Santiago Mariño encabezó una pequeña expedición, los famosos «cuarenta y cinco», de Trinidad a Güiria, guió a su grupo desde su hacienda como un verdadero caudillo para actuar en un territorio donde tenía propiedades, relaciones y subordinados. Mariño no era un bandido social. Como Bolívar, procedía de una elite colonial y quería movilizar las fuerzas sociales, no modificarlas.[14] Al principio, era un caudillo local más que regional, pero su importancia creció rápidamente gracias a sus logros militares y a su reputación. Sin embargo, nunca adquirió la visión nacional (y, mucho menos, la americana) de Bolívar. Afirmó que era necesario conquistar y mantener el oriente como condición preliminar para la liberación del occidente. Páez, por

13. Heredia, *Memorias*, p. 172.

14. Caracciolo Parra-Pérez, *Mariño y la independencia de Venezuela*, 5 vols., Madrid, 1954-1957, vol. I, pp. 134-138. Lo mismo se puede decir de muchos otros caudillos, como por ejemplo Monagas, Valdés, Rojas y Zaraza.

otro lado, mantuvo que el frente occidental era el campo de batalla principal. Allí, la victoria habría permitido al ejército realista derrotar a los caudillos del oriente uno por uno y, así, «la suerte de la república se jugó en los llanos de Apure».[15] La fuerza de los caudillos radicaba más en su sentido táctico que en el estratégico. Sin Bolívar, los diversos frentes regionales no habrían podido unirse a ningún movimiento de liberación nacional ni continental.

Además, esta ventaja particular de los caudillos, una base regional para reclutar tropas, también fue una limitación. Estas tropas, como se quejó Bolívar, se negaban a dejar su propia provincia y los caudillos no querían o no podían obligarlas. A principios de 1818, las tropas de Francisco Bermúdez rehusaron marchar hacia la Guayana. En diciembre de 1818, incluso Mariño fue incapaz de convencer a sus hombres de que lo siguieran fuera de la provincia, por lo que llegó a Pao, no a la cabeza de un división, como esperaba Bolívar, sino con una escolta de treinta hombres.[16] La insubordinación fue otra limitación. En 1819, Mariño fue designado general en jefe del Ejército del Oriente y «el responsable en el gobierno de la conservación de esa parte de la República, pero la realidad era que no tenía autoridad sobre Bermúdez ni sobre ningún otro caudillo menor». La insubordinación empezó directamente bajo Bolívar. En 1820, Mariño se negó a obedecer la orden de Bolívar de acudir al cuartel general y se retiró asqueado a su hacienda de Güiria, donde disponía de recursos, seguridad y una guardia de fieles criados: anteriormente eran sus tropas; ahora sus peones.[17]

Sin embargo, los guerrilleros guardaron viva la causa de la independencia durante los largos años de la contrarrevolución. Entre los años 1814 y 1816, varios grupos se unieron bajo unos jefes que se iban a hacer indispensables para Bolívar: Pedro Zaraza, en los llanos del norte; José Antonio Páez, en los llanos occidentales; Manuel Cedeño, en Caicara; José Tadeo Monagas, en Cumaná; Jesús Berreto y Andrés Rojas,

15. José Antonio Páez, *Autobiografía del General José Antonio Páez*, 2 vols., Caracas, 1973, vol. I, p. 109.

16. Parra-Pérez, vol. III, p. 40.

17. *Ibid.*, vol. III, p. 242.

en Maturín. Estos grupos surgieron de las ruinas de la Segunda República. Los patriotas supervivientes huyeron a los llanos, las junglas y los bosques del oriente para evadir la reacción realista. Más tarde se reagruparon bajo un caudillo de su elección, en parte, por seguridad, en parte, por la causa revolucionaria.[18] Para un guerrillero, rendirse o ser capturado significaba una ejecución inmediata. En este sentido, la emancipación era la única opción que les quedaba. Los grupos se juntaban o fusionaban hasta que encontraban un super-caudillo. Armados con púas (lanzas) y tomando sus caballos y ganado de los llanos de Barcelona y Cumaná, los guerrilleros lucharon con éxito contra tropas regulares, atacando centros de comunicación, emboscando a destacamentos, acosando pueblos y, finalmente, desapareciendo. Inmovilizaron tropas realistas en varios lugares y obligaron a los españoles a mantener sus guarniciones paralizadas.[19]

Los guerrilleros no sólo lucharon contra los realistas, sino que también compitieron entre sí. La rivalidad entre caudillos a veces obstruía la guerra, ya que luchaban entre ellos por obtener esa supremacía que sólo podía traer el éxito militar y la atracción de reclutas. Ningún caudillo quería someterse a otro: cada uno de ellos luchaba por mantener su independencia, en un estado de naturaleza sin un poder común. De esta guerra interna surgieron los caudillos más poderosos: Monagas, Zaraza, Cedeño, Piar. Esto sucedía en el oriente. El liderazgo en los llanos occidentales exigía poseer excelentes cualidades físicas y fue este desafío lo que puso a Páez al frente de la situación:

> Para mandar a aquellos hombres y para dominar tal situación, era preciso haber adquirido cierta superioridad y destreza para manejar la lanza con ambas manos, para pelear en los potros cerreros y doctrinarlos en el mismo combate, nadar y en los caudalosos ríos pelear nadando, enlazar y luchar con las fieras para proporcionarse la carne para el preciso alimento, tener, por último, la capacidad de dominar y hacerse superior a mil y

18. Daniel Florencio O'Leary, *Memorias del General Daniel Florencio O'Leary. Narración*, 3 vols., Caracas, 1952, vol. I, p. 350.

19. Fernando Rivas Vicuña, *Las guerras de Bolívar*, 7 vols., Bogotá, 1934-1938; Santiago, 1940. Vol. II, pp. 85-95.

más peligros de todo género, que al parecer se multiplicaban en tales circunstancias.[20]

Bolívar también poseía extraordinarios talentos naturales, y aprendió a competir con los caudillos en sus propios términos. Él, que decretó guerra a muerte a los españoles, no fue menos despiadado que los otros caudillos. Su historial de servicio activo no fue, de ningún modo, inferior al de los demás. Su asistente, el general Daniel Florencio O'Leary, se asombró por el contraste entre su físico menudo y su capacidad de resistencia: «Después de una jornada que bastaría para rendir al hombre más robusto, le he visto trabajar cinco o seis horas, o bailar otras tantas, con aquella pasión que tenía por el baile».[21] Bolívar, sin embargo, se distinguió sobre todo por la magia de su liderazgo. Conquistó tanto a la naturaleza como a los hombres, superando las inmensas distancias de América en marchas que fueron tan memorables como las batallas. También superó los límites de sus propios orígenes, al ampliar la base social de la revolución para atraer a los esclavos y a la gente de color.

No obstante, Bolívar nunca fue un caudillo.[22] Siempre trató de institucionalizar la revolución y de llevarla a una conclusión política. La solución que prefería era una nación-estado grande con un gobierno central fuerte, totalmente diferente de la forma federal de gobierno y de la descentralización de poder preferida por los caudillos. Bolívar nunca poseyó una base de poder verdaderamente regional. El oriente tenía su propia oligarquía, sus propios caudillos, que se veían a sí mismos más como aliados que como subordinados. El estado de Apure estuvo dominado por un buen número de grandes propietarios, y luego por Páez. Bolívar se sentía más en casa en Caracas y en el centro norte. Allí tenía amigos, seguidores y oficiales que habían luchado con él en Nueva Granada, en la «campaña admirable» y en otras acciones en

20. Austria, *Historia militar de Venezuela*, vol. II, pp. 454-456.

21. O'Leary, *Narración*, vol. I, p. 492.

22. Para otras interpretaciones, *vid.* Masur, *Simón Bolívar*, p. 253, y Jorge I. Domínguez, *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 197-198, 226-227.

la Venezuela central. Bolívar podía dar órdenes a Urdaneta, a Ribas y a Campo como a oficiales en quien confiaba, asignarles a una división o a otra, a un frente o a otro. Sin embargo, a partir de 1814, la Venezuela central estuvo ocupada por un ejército real y Bolívar tuvo que afianzar su poder por medio de una mezcla de logros militares y políticos. Como dijo él mismo, fue obligado a ser un soldado y un hombre de estado, «simultáneamente en el campo de batalla y a la cabeza del gobierno... ser jefe de estado y general del ejército».[23]

Bolívar era un dictador cuando escribió estas palabras. La dictadura de Bolívar, sin embargo, no era caudillismo. Era menos personal y más institucional; trataba tanto de políticas como del clientelismo. Después de la campaña de 1813, Bolívar entró victorioso en Caracas el 6 de agosto y estableció su primera dictadura, servido por conocidos partidarios y respaldado por el ejército. Su intención era concentrar la autoridad para defender y extender la revolución. No obstante, existía algún resentimiento, por lo que convocó una asamblea el 2 de enero de 1814, en la que describió su dictadura:

> Para salvaros de la anarquía y destruir los enemigos que intentaron sostener el partido de la opresión, fue que admití y conservé el poder soberano ... He venido a traeros el imperio de las leyes; he venido con el designio de conservaros vuestros sagrados derechos. No es despotismo militar el que puede hacer la felicidad de un pueblo. Un soldado feliz no adquiere ningún derecho para mandar su patria.[24]

Las siguientes dictaduras bolivarianas en el Perú y en Venezuela incorporaron los mismos principios: eran una reacción a una emergencia; representaban políticas, no intereses, y restauraban la ley y el orden. Mientras tanto, en 1813, Bolívar era dictador de sólo la mitad de Venezuela: la occidental. Mariño, que también se consideraba un libertador, ganó el oriente, aunque no estaba preocupado por definiciones de poder.[25]

23. Bolívar a Richard Wellesley, 14 de enero de 1814, Simón Bolívar, *Escritos del Libertador*, Caracas, 1964-, vol. VI, p. 63.

24. Discurso a la asamblea de Caracas, 2 de enero de 1814, *Escritos*, vol. VI, pp. 8-9.

25. Parra-Pérez, *Mariño*, vol. I, pp. 325-326.

Bolívar no estaba solo en su dedicación al constitucionalismo. El general Rafael Urdaneta, un habitante del estado de Zulia, era un hombre de orden y autoridad, pero nunca adquirió partidarios ni hizo compromisos que lo ataran a un bando en particular. Fue el soldado profesional completo, más tarde, un oficial, y siempre obedecía los mandatos del gobierno central.[26] No obstante, el supremo ejemplo del no caudillo fue Antonio José de Sucre. Cuando era joven, en 1813, Sucre acompañó a la expedición de Mariño y luchó en varias campañas importantes. Sin embargo, a diferencia de sus compañeros Manuel Piar, José Francisco Bermúdez y Manuel Valdés, no aspiró a ser un cabecilla independiente. Procedía de una rica familia de Cumaná y había recibido su educación en Caracas. Estaba interesado en la tecnología de la guerra y se convirtió en un experto en ingeniería militar. «El metodizaba todo ... él era el azote del desorden», comentó Bolívar posteriormente.[27] Sirvió como oficial en el Ejército del Oriente durante cuatro años y llegó a estar bajo la influencia de Bolívar en 1817, cuando aceptó un cargo en las fuerzas del Libertador en vez de uno en las facciones orientales.

Decisiones de este tipo eran una cuestión de mentalidad y valores. Sucre tuvo el respeto de un soldado a la autoridad. Al colocar éste sus intereses y su carrera en manos de Bolívar, añadió: «Yo estoy resuelto, no obstante todo, a obedecer ciegamente y con placer a Ud.».[28] A Sucre no le gustaba luchar por luchar, como a muchos caudillos. Prefería que la gente se uniera a la causa patriota por convicción y, hacia octubre de 1820, le satisfizo que la Venezuela occidental estuviera convencida: «Este triunfo de la opinión es más brillante que el de la fuerza».[29] Sucre era consciente de las alternativas: caudillismo o profesionalismo. En 1817, cuando Bolívar le pidió que trajera a Mariño, le informó: «Yo no dudo que el general Mariño se convendrá al orden no teniendo otro ar-

26. *Vid.* Rafael Urdaneta, *Memorias del General Rafael Urdaneta*, Madrid, s.f.

27. «Resumen sucinto de la vida del General Sucre», 1825, *Archivo de Sucre*, Caracas, 1973-, vol. I, p. xii.

28. Sucre a Bolívar, 17 de octubre de 1817, *ibid.*, vol. I, p. 12.

29. Sucre a Santander, 30 de octubre de 1820, *ibid.*, vol. I, p. 186.

30. Sucre a Bolívar, 17 de octubre de 1817, *ibid.*, vol. I, p. 12.

bitrio sino ese o el de ser un guerrillero en los montes de Güiria».[30] Su obediencia a Bolívar nunca falló. Cuando Francisco Antonio Zea, el vicepresidente de Venezuela, le ascendió al cargo de brigadier general sin el conocimiento de Bolívar, Sucre le explicó posteriormente: «Nunca había pensado aceptar el grado sin el beneplácito del general Bolívar».[31] En el Perú, era «el brazo derecho del Libertador y el brazo principal de su ejército».[32] Sucre y Urdaneta fueron las figuras principales de los bolivarianos, una elite de oficiales profesionales dedicados al Libertador en la guerrra y a su gobierno en la paz.

Los años 1813-1817 fueron quizás los más difíciles de la carrera de Bolívar. Mientras luchaba con el enemigo fuera de sus fronteras, también tuvo que resistir dentro de ellas a los caudillos, pese a carecer de los recursos de que éstos disfrutaban. Los caudillos se adaptaron mejor a las condiciones existentes que él. A falta de un objetivo nacional, la estructura de la insurrección fue inevitablemente informal.

Mariño fue el primer caudillo que se enfrentó a Bolívar. A principios de 1813, tenía a sus órdenes a Bermúdez, Piar, Valdés y otros jefes menores que habían reclutado tropas después de llegar a Güiria, y formado una fuerza de más de 1.500 hombres. Después de la ocupación de Güiria, conquistó Maturín y, más tarde ese año, Cumaná y Barcelona. Así, Mariño se convirtió en un super-caudillo por medio de su estilo, sus victorias y su violencia. Devolvió crueldad con crueldad. En Cumaná, ejecutó en represalia a cuarenta y siete españoles y criollos; en Barcelona, ajustició a sesenta y nueve conspiradores, porque «la vida de hombres tan ingratos y desnaturalizados era incompatible con la existencia del Estado».[33] Nombrándose a sí mismo «jefe del ejército independiente», no sólo estableció un puesto de mando militar autónomo en el oriente, sino una entidad política separada de Caracas y de la dictadura de Bolívar. El Libertador, por otro lado, insistió en establecer una autoridad central para toda Venezuela. Aunque tenía sentido tener

31. O'Leary, *Narración*, vol. II, p. 68.

32. *Ibid.*, vol. II, p. 252.

33. Parra-Pérez, *Mariño*, 16 de diciembre de 1813; Simón Bolívar, *Cartas del Libertador*, ed. Vicente Lecuna, 12 vols., Caracas, 1929-1959, vol. I, p. 88.

dos departamentos militares, era esencial poseer un gobierno central que uniera el oriente con el occidente, Venezuela y Nueva Granada:

> Si constituimos dos poderes independientes, uno en el Oriente y otro en el Occidente, hacemos dos naciones distintas, que por su impotencia en sostener su representación de tales, y mucho más de figurar entre las otras, aparecerán ridículas. Apenas Venezuela unida con la Nueva Granada podría formar una nación, que inspire a las otras la decorosa consideración que le es debida. ¿Y podremos pretender dividirla en dos?[34]

Así, el primer proyecto de Bolívar de una gran Colombia, unida por una fuerza nacional y una viabilidad económica, fue presentada como una alternativa a la anarquía del gobierno de un caudillo local.

La posición de Bolívar, debilitada por una dictadura rival en el oriente, fue destruida por la intervención del caudillo realista Boves y por el triunfo de la contrarrevolución. Mariño, con el tiempo, unió sus fuerzas con las de Bolívar y luchó a su lado en febrero y marzo de 1814. El ejército conjunto se reagrupó en Valencia y Bolívar cedió el mando a Mariño, «como muestra cierta del alto mérito que daba a sus servicios y sincera adhesión a su persona. También debió creer el Libertador que por este medio sería más cierta la constancia y adhesión de los militares orientales a la causa común de Venezuela.[35] Ni los caudillos orientales ni sus fuerzas se distinguieron en estos combates. Bolívar y Mariño tuvieron que retirarse de la Venezuela central al oriente, no a una base segura, sino a una anarquía inspirada por caudillos. Allí, en el puerto de Carúpano, fueron repudiados y arrestados por sus propios «oficiales», Ribas, Piar y Bermúdez, y escaparon sólo con dificultad.[36]

Aunque eran anárquicos y disgregadores, los caudillos mantuvieron viva la revolución durante la ausencia de Bolívar. Como observó José de Austria, «si no progresaban, tampoco podían ser destruidos total-

34. Bolívar a Mariño, 16 de diciembre de 1813, Simón Bolívar, *Cartas del Libertador*, ed. Vicente Lecuna, 12 vols., Caracas, 1929-1959, vol. I, p. 88.

35. Austria, *Historia militar de Venezuela*, vol. II, pp. 222, 226.

36. Parra-Pérez, *Mariño*, vol. II, p. 16.

mente».[37] La guerra de guerrillas era el método apropiado, dados los recursos disponibles, la naturaleza de la guerra y la fuerza del enemigo. Tras los desastres de 1814 y la victoria de los realistas incluso en la Venezuela oriental, los caudillos se escabulleron para recuperarse y luchar otro día, seguros de hallar seguidores, tal como hizo Mariño en 1816 con los «esclavos y bandidos de las montañas de Güiria».[38] Fue la contrainsurgencia organizada por el General Pablo Morillo la que sacó a los caudillos de sus guaridas, porque atacó directamente la vida, la propiedad y los intereses vitales de ellos y de otros dirigentes venezolanos, e hizo de la guerra la única esperanza de seguridad, «colocados en la alternativa desesperada de morir o combatir».[39] Por eso, las guerrillas rurales fueron movilizadas de nuevo, no como una fuerza social o política, sino como unidades militares bajo jefes poderosos que les ofrecían parte del botín.

Mientras tanto, en Haití, donde estaba planeando una nueva invasión de Venezuela, Bolívar tuvo que resolver el asunto del liderazgo. Convenció a un grupo de caudillos principales de que reconocieran su autoridad en la expedición hasta que se pudiera organizar un congreso. El voto de la asamblea fue reforzado en la fase inicial de la expedición en Margarita, cuyo caudillo, Arismendi, era un partidario de la autoridad nacional de Bolívar. En una segunda asamblea, celebrada con la presencia de Mariño, Piar y otros caudillos, se confirmó el liderazgo de Bolívar y hubo un voto unánime en contra de la división de Venezuela en oriente y occidente: «Que la República de Venezuela será una e indivisible, que al Excmo. Señor Presidente Capitán General Simón Bolívar se elige y reconoce por Jefe Supremo de ella, y el Excmo. Señor General en Jefe Santiago Mariño por su segundo».[40] Al mismo tiempo, Bolívar se prestó a legitimar a los jefes de guerrillas ofreciéndoles rango y condición en su ejército; los caudillos veteranos se convirtieron en generales y coroneles y, a los otros, se les ofreció un grado apropiado.

37. Austria, *Historia militar de Venezuela*, vol. II, p. 338.

38. Moxó a Morillo, 10 de agosto de 1816, Parra-Pérez, *Mariño*, vol. II, p. 70.

39. Austria, *Historia militar de Venezuela*, vol. II, p. 385.

40. «Acta de Reconocimiento de Bolívar como Jefe Supremo», 6 de mayo de 1816, *Escritos*, vol. IX, pp. 123-126.

Estos rituales tenían sólo una importancia limitada. Uno de los motivos por los que Bolívar no dominó a los caudillos fue que no dominó el campo de batalla. Después del fracaso de la primera expedición desde Haití y de la catástrofe de Ocumare, era de hecho más débil que los caudillos, algunos de los cuales se habían afianzado, por lo menos, en el oriente. Mariño y Bermúdez estaban ahora determinados a acabar con Bolívar, a quien trataron de desertor y de traidor y a quien consideraron inexperto en el arte de la guerra. En Güiria, se publicó una proclamación (23 de agosto de 1816) que deponía a Bolívar y nombraba a Mariño jefe supremo, con Bermúdez como segundo en el mando. El ejército se dividió en dos y la guerra civil amenazó las filas de la insurgencia. Los caudillos querían poner a Bolívar bajo custodia, y éste apenas escapó con vida de Güiria camino de Haití. La humillación que sufrió en 1816 se debía, en parte, a sus errores estratégicos. En esta fase de la revolución, era imposible ganar en la costa norte de Venezuela, porque estaba excesivamente defendida. Sin embargo, todavía no había aprendido su lección ni aceptado la necesidad de organizar otro frente.

En la segunda invasión desde Haití, Bolívar desembarcó en Barcelona, y su plan inicial era organizar un ejército para atacar, no la Guayana, sino las fuerzas realistas que bloqueaban el camino hacia Caracas. De este modo, se hacía extremadamente dependiente de los caudillos, que ya estaban actuando por separado en varias partes del oriente. Escribió a un caudillo tras otro, pidiéndoles que se reunieran en torno a él para formar un gran proyecto de reunión. Escribió a Piar, que ya se había marchado hacia la Guayana, ordenándole que trajera a sus tropas: «Pequeñas divisiones no pueden efectuar grandes planes. La dispersión de nuestro ejército, sin sernos útil, puede hacer perecer la República».[41] Escribió a Mariño, a Zaraza, a Cedeño y a Monagas, ordenándoles, pidiéndoles, suplicándoles unidad y obediencia. Sin embargo, los caudillos no cambiaron sus modos de actuar repentinamente: se mantuvieron neutrales, persiguiendo sus propios objetivos. El gran ejército fue una ilusión, por lo que Bolívar abandonó sus esperanzas de ocupar Caracas:

41. Bolívar a Piar, 10 de enero de 1817, *ibid.*, vol. X, p. 46.

ni siquiera pudo conservar Barcelona. Tuvo que partir para Guayana todavía sin un ejército propio y sin una base de poder, víctima no sólo de la falta de experiencia, sino de la anarquía guerrillera.

Bolívar ahora se enfrentaba a una rebelión por parte de los caudillos. Primero, Bermúdez y Valdés se rebelaron contra Mariño; luego, Mariño contra Bolívar, y, finalmente, Piar contra toda autoridad. Mariño convocó un minicongreso en Cariaco para establecer un gobierno provisional y legitimarse a sí mismo. El 9 de mayo de 1817, emitió una proclamación a la población venezolana, un indicio de su deseo de ser un dirigente nacional, no simplemente un caudillo regional. Sin embargo, un caudillo no podía convertirse repentinamente en un constitucionalista. Aquí fue donde Mariño perdió su credibilidad. Bermúdez y Valdés ya le habían dejado para juntarse con Bolívar. Ahora, el general Urdaneta, el coronel Sucre y muchos otros oficiales que habían anteriormente obedecido a Mariño fueron a la Guayana para ponerse a las órdenes de Bolívar. La marea empezó a cambiar. El éxito militar en Guayana y su propio sentido político permitió a Bolívar mejorar sus posibilidades frente a los caudillos. Fue en este momento, cuando Bolívar estaba reuniendo apoyos, cuando Piar decidió rebelarse.

Piar no era un caudillo típico, porque no poseía una base de poder independiente, ni regional ni económica. Tuvo que confiar solamente en sus habilidades militares, y ascendió («por mi espada y por mi fortuna») al grado de general en las fuerzas de Mariño, un título que se concedió a sí mismo.[42] Él era un pardo de Curaçao e hizo de los pardos sus partidarios.[43] Bolívar también quería reclutar a gente de color, liberar a los esclavos e incorporar a los pardos para inclinar la balanza de las fuerzas militares hacia la república, pero no propuso movilizarlos políticamente. Piar hizo sufrir mucho a Bolívar, por su arrogancia, su ambición y su insubordinación, aunque trató de responder a los insultos con la razón: «Si nos dividimos, si nos anarquizamos, si nos destrozamos mutuamente, aclararemos las filas republicanas, haremos

42. Parra-Pérez, *Mariño*, vol. II, p. 368.

43. José Domingo Díaz, *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas*, Madrid, 1961, p. 336.

fuertes las de los godos, triunfará España y con razón nos titularán vagabundos».[44] Sin embargo, Piar era incontrolable. Reclamó la campaña del Orinoco como su territorio de guerra, y la Guayana y las Misiones como su dominio privado. Una competición por la supremacía se convirtió en una abierta rebelión. Parece que no se dio cuenta de que la balanza de poder se estaba volviendo contra los caudillos, o quizás fue esto lo que le animó. La victoria sobre los realistas en Angostura confirmó el poder de Bolívar y le dio la iniciativa. Decidió que había llegado el momento de desafiar al faccionalismo y a la disidencia existentes en el oriente y, con esta disposición de ánimo, ordenó que capturaran a Piar y a su banda de Cumaná.[45] Piar fue capturado, juzgado y sentenciado a muerte por desertor, rebelde y traidor. Bolívar confirmó la sentencia y lo hizo ejecutar públicamente «por proclamar los principios odiosos de la guerra de colores... instigar a la guerra civil y convidar a la anarquía».[46] Piar representaba el regionalismo, el personalismo y la revolución negra. Bolívar defendía el centralismo, el constitucionalismo y la armonía racial. Posteriormente, comentó:

> La muerte del General Piar fue entonces de necesidad política y salvadora del país, porque sin ella iba a empezar la guerra de los hombres de color contra los blancos, el exterminio de todos ellos y, por consiguiente, el triunfo de los españoles: el General Mariño merecía la muerte como Piar, por motivo de su disidencia, pero su vida no presentaba los mismos peligros y, por esto mismo, la política pudo ceder a los sentimientos de humanidad y aun de amistad por un antiguo compañero ... nunca ha habido una muerte más útil, más política y, por otra parte, más merecida.[47]

La afirmación tenía cierta justificación. Bolívar avisó y tranquilizó simultáneamente a los caudillos criollos.

44. Bolívar a Piar, 19 de junio de 1817, *Escritos*, vol. X, p. 264.

45. Bolívar a Cedeño, 24 de septiembre de 1817, *ibid.*, vol. XI, p. 91.

46. Bolívar, Manifiesto al pueblo de Venezuela, 5 de agosto de 1817, *ibid.*, vol. X, p. 337.

47. L. Perú de Lacroix, *Diario de Bucuramanga*, ed. N. E. Navarro, Caracas, 1949, p. 108.

5

Bolívar llevó ahora un poco más lejos su campaña por la supremacía. Con la autoridad y los recursos obtenidos con la victoria en la Guayana, comenzó a imponer una estructura armada unificada sobre los caudillos para institucionalizar el ejército y establecer una clara cadena de mando. El decreto del 24 de septiembre de 1817 marcó el comienzo de su campaña contra el personalismo y en favor del profesionalismo. Este decreto creó el Estado Mayor General «para organizar y dirigir los ejércitos», un Estado Mayor para todo el ejército y otra para cada división. El Estado Mayor era parte de una estructura profesional abierta al talento; también era el centro de mando de donde salían las órdenes e instrucciones para los comandantes, oficiales y soldados.[48]

Los caudillos se convirtieron en generales y comandantes regionales; sus hordas se convirtieron en soldados y se sometieron a una disciplina militar definida en el centro. La reforma se extendió al proceso de reclutamiento. Se dieron cuotas a los comandantes y se les animó a que buscaran tropas más allá de sus circunscripciones originales. Bolívar luchó contra el regionalismo y la falta de movilidad, y proyectó un ejército venezolano con una identidad nacional:

> La frecuente deserción de soldados de unas divisiones a otras bajo el pretexto de ser naturales de la Provincia donde obra a la que se acogen, es un principio de desorden y de insubordinación militar que fomenta el espíritu regional que tanto nos hemos esforzado en destruir. Todos los venezolanos deben tener igual interés en defender el territorio de la República, donde han nacido, que el de sus hermanos, pues Venezuela no es más que una sola familia compuesta de muchos individuos ligados entre sí por lazos indisolubles y por los mismos intereses.[49]

48. Decreto, 24 de septiembre de 1817, *Escritos*, vol. XI, pp. 94-95.

49. Bolívar a Bermúdez, 7 de noviembre de 1817, Daniel Florencio O'Leary, *Memorias*, 33 vols., Caracas, 1879-1887, vol. XV, pp. 449-450; Rivas Vicuña, *Las guerras de Bolívar*, vol. III, pp. 63-64.

Él instó a los caudillos a que se ayudaran mutuamente, ordenándoles que transportaran hombres y suministros donde fuera necesario, «conforme a los acontecimientos de la guerra». No logró integrar la insurrección venezolana en un solo ejército, con lo que siguió siendo una acumulación de fuerzas locales. Sin embargo, la unidad era su ideal. Su objetivo era terminar con la disidencia, utilizar los recursos regionales e inspirar un esfuerzo nacional. Entre 1817 y 1819, organizó tres grupos militares: el Ejército del Oriente, el Ejército del Occidente y el Ejército del Centro, éste bajo sus órdenes. Finalmente, creó un consejo de estado como una medida temporal hasta que se pudiera establecer una constitución después de la liberación. El consejo estaba formado por un jefe militar y por funcionarios civiles y su cometido era tratar asuntos de estado, defensa y justicia. Su carácter era consultivo y sólo podía ser convocado por el jefe supremo.[50]

Se empleó a caudillos dispuestos a cooperar en puestos específicos. Después de la ejecución de Piar, Mariño quedó aislado y su gobierno se desmoronó. Bolívar se pudo permitir el lujo de esperar su capitulación voluntaria. Envió al coronel Sucre en una misión pacificadora para convencer a los aliados y a los subordinados de Mariño de que reconocieran la autoridad del jefe supremo. Expresó sus acusaciones en contra de Mariño en términos precisos: mientras Piar era un «rebelde», Mariño era un «disidente», una amenaza a la autoridad y a la unidad, por lo que Bolívar hizo clara su determinación de «disipar la facción que V.E. acaudilla».[51] Bermúdez fue nombrado gobernador y comandante militar de Cumaná, una provincia tan empobrecida por la guerra que fue incapaz de mantener un caudillismo independiente y tuvo que recibir suministros externos.[52] Bolívar dio ahora su aprobación a Bermúdez, afirmando que disfrutaba de una gran fama en su país, le gustaba a la gente, era obediente y un buen defensor del gobierno.[53] No todos estuvieron de acuerdo.

50. Decreto, 30 de octubre de 1817, *Escritos*, vol. XI, pp. 318-320.
51. Bolívar a Mariño, 17 de septiembre de 1817, *ibid.*, vol. XI, p. 27.
52. Bolívar a Zaraza, 3 de octubre de 1817, *ibid.*, vol. XI, pp. 157-158.
53. Bolívar a Monagas, 30 de octubre de 1817, *ibid.*, vol. XI, p. 160.

La coerción de los caudillos no fue completa. La política de Bolívar de emplear a los caudillos para controlarlos sólo tuvo un éxito limitado. Mientras él consideraba a Bermúdez como un agente de unificación, otros lo tenían por un salvaje y un rival vengativo, un motivo de discordia, no de paz, el archicaudillo que ahora resultaba que se hallaba al lado de Bolívar. Mariño rechazó la misión de Bermúdez y juró que «ningún poder de la tierra le movería de su provincia».[54] El conflicto entre los dos caudillos simplemente entorpeció el esfuerzo militar de 1818 y permitió que los realistas dominaran Cumaná. Le tomó cierto tiempo a Bolívar conseguir calmar a Mariño y convencerlo de que colaborara en un ataque al enemigo y, a fines de 1818, lo nombró general en jefe del Ejército del Oriente, con jurisdicción en los llanos de Barcelona, mientras que otros distritos orientales fueron asignados a Bermúdez y a Cedeño. Sin embargo, la lucha con el caudillismo no había terminado. Tras haber reconciliado a los orientales, Bolívar todavía tuvo que ganarse el apoyo del hombre fuerte del occidente: José Antonio Páez.

Páez era el caudillo perfecto, el modelo con el que comparaban todos los demás. Pertenecía a los llaneros, aunque se hallaba por encima de ellos, y estaba dentro de los llanos pero también afuera. Por modestos que fueran sus orígenes, no procedía de los márgenes de la sociedad. Era blanco, su padre había sido un oficial menor. Había huido a los llanos de Barinas y se había convertido en un capitán de caballería en el ejército de la Primera República. Había tenido una evidente preparación para el liderazgo, aprendiendo la vida de llanero en una hacienda ganadera, y tuvo más éxito que los demás en el saqueo, la lucha y la matanza. Sus cualidades de liderazgo atrajeron a sus primeros seguidores, y el botín los retuvo. Como la mayoría de los caudillos, se especializó más en la lucha de guerrillas que en la guerra regular, ya que conocía los llanos y los ríos del sudoeste, así como las tácticas que funcionaban mejor en esa región. Era el prototipo del hombre a caballo, con la lanza dispuesta, llevando a sus hombres a robar ganado, a luchar con los rivales y a derrotar a los españoles. El compromi-

54. Parra-Pérez, *Mariño*, vol. II, pp. 497-498.

so ideológico de sus partidarios era débil, mientras que el botín atraía más su atención. Sus tropas (o algunas de ellas) habían luchado previamente para el enemigo, «compuesto en mucha parte de aquellos feroces y valientes zambos, mulatos y negros que compusieron el ejército de Boves».[55] Sin embargo, Páez tenía sus propios métodos con los llaneros. A muchos de los oficiales venezolanos los consideraba unos bárbaros y asesinos. A diferencia de ellos, él no mató a prisioneros. Los llaneros realistas recibieron un tratamiento justo. Los que estaban interesados fueron recibidos en las fuerzas patriotas; el resto fue enviado de vuelta a casa para que esparcieran su reputación de tolerancia y obtuvieran más adeptos. Ésta era la fuerza que Páez forjó en un ejército de caballería. Ésta era la fuerza que Bolívar deseaba para el ejército de la independencia.

Páez ya había ganado una lucha por el liderazgo en 1816 antes de que se enfrentara a Bolívar. La mayoría de los venezolanos consideraba irrelevante el gobierno fantasma del Dr. Fernando Serrano en Trinidad de Arichuna, e igualmente tenía poca confianza en el coronel Francisco de Paula Santander, el oficial de Nueva Granada a quien Serrano había nombrado comandante en jefe del Ejército del Occidente. Fue éste un caso, como señaló José de Austria, en que una estructura «constitucional» formal, aislada y carente de poder, tuvo que ceder ante una autoridad más real, el caudillo, porque los militares locales «no reconocían otra superioridad que la que se alcanzaba por el valor y arrojo con que combatían». Lo que deseaban los soldados llaneros y lo que exigía la situación era «un jefe militar absoluto» al mando de las operaciones, los reclutamientos y los recursos. La así llamada rebelión militar de Arichuna, por lo tanto, no fue un golpe militar de un caudillo, sino un movimiento espontáneo entre oficiales, llaneros y sacerdotes para producir un jefe que pudiera librarlos del enemigo. «El instinto de la propia conservación era el principal estímulo de semejante proyecto. No era, sin duda, el coronel Santander el caudillo a propósito para aquella guerra: en otras campañas, en otros servicios militares o civiles, podrían ser útiles sus conocimientos e inteligencia;

55. Díaz, *Recuerdos*, p. 324.

mas para tan difícil actualidad estaba destituido de las precisas e indispensables cualidades.»[56] Según Páez, él fue «elegido» para reemplazar a Santander porque las tropas querían un «jefe supremo».[57] Había cierta verdad en la afirmación: así es cómo se hacía un caudillo y éstas eran sus cualidades, aceptadas mediante voto por una junta de veteranos comandantes militares en el Apure. Era una ruta diferente de la tomada por Bolívar.

La guerra de guerrillas que libró Páez entonces fue un triunfo personal; estuvo supremo en las tierras del río Arauca y en los llanos del Apure. Sin embargo, su fuerza no estaba eficazmente vinculada al movimiento de la independencia y, aunque los españoles fueron acosados, no fueron destruidos. Bolívar sabía que necesitaba a Páez y a su ejército para la revolución. Los dos líderes llegaron a un acuerdo.

Páez afirmó que poseía en el Apure «una autoridad sín límites, con unánime aprobación de los que me la habían conferido». No obstante, cuando Bolívar envió a dos oficiales de la Guayana a que pidieran a Páez que lo reconociera como «jefe supremo de la República», el caudillo no lo dudó un instante: aceptó sin siquiera consultar a los oficiales que lo habían elegido e insistió en que sus reacias tropas hicieran lo mismo. Así, Páez sometió su autoridad a la del Libertador, «teniendo en cuenta las dotes militares de Bolívar, el prestigio de su nombre ya conocido hasta en el extranjero, y comprendiendo sobre todo la ventaja de que hubiera una autoridad suprema y un centro que dirigiera a los diferentes caudillos que obraban por diversos puntos».[58] Cuando Páez se encontró con Bolívar por primera vez en los llanos de San Juan de Payara, se quedó sorprendido del contraste entre su actitud civilizada y el ambiente salvaje que lo rodeaba, entre su apariencia refinada y la barbarie de los llaneros: «Puede decirse que allí se vieron entonces reunidos los dos indispensables elementos para hacer la guerra: la fuerza intelectual que dirige y organiza los planes, y la material que los lleva a cumplido efecto, elementos ambos que se ayudan mu-

56. Austria, *Historia militar de Venezuela*, vol. II, pp. 454-455.
57. Páez, *Autobiografía*, vol. I, p. 83.
58. *Ibid.*, vol. I, p. 124.

tuamente y que nada pueden el uno sin el otro».[59] Páez cometió un error muy común al asumir que Bolívar sólo era un intelectual. Además, todavía jugaba con la idea de una autoridad independiente y, cuando un grupo de oficiales y llaneros intentaron nombrarle general en jefe en San Fernando de Apure, aceptó, y se necesitó una firme acción de Bolívar para cortar este movimiento de raíz. En su autobiografía, Páez contó la historia como si fuera un espectador inocente, pero ésta no fue la impresión de O'Leary.[60]

Éste y otros incidentes no pasaron desapercibidos en ese momento. Los caudillos no eran criaturas indefensas ante los sucesos: disponían de varias opciones políticas y militares. Éste es el motivo por el que los historiadores contemporáneos solían criticarlos por su insubordinación. Páez rechazó la crítica:

> El Sr. Restrepo, hablando de los jefes de guerrillas que operaban en los diversos puntos de Venezuela, dice que obraban como los grandes señores de los tiempos feudales, con absoluta independencia, y que lentamente y con fuerte repugnancia, sobre todo el que esto escribe, se sometieron a la autoridad del jefe supremo. Olvida dicho historiador que en la época a que se refiere, no existía ningún gobierno central, y que la necesidad obligaba a los jefes militares a ejercer esa autoridad independiente, como la ejercieron hasta que volvió Bolívar del extranjero y se nos pidió el reconocimiento de su autoridad como jefe supremo.[61]

Páez omite decir que aún había muchos ejemplos de insubordinación. En febrero de 1818, se negó a seguir a Bolívar y atacar al enemigo; en vez de eso, continuó con el asedio de San Fernando. Había buenas razones militares en su decisión. San Fernando era importante por sí misma y por abrir el camino hacia Nueva Granada, mientras que perseguir a Morillo hacia el norte y por las montañas implicaba llevar

59. *Ibid.*, vol. I, p. 128.

60. *Ibid.*, vol. I, pp. 153-154; O'Leary, *Narración*, vol. I, pp. 489-491; R. A. Humphreys, ed., *The «Detached Recollections» of General D.F. O'Leary*, Londres, 1969, pp. 19-20.

61. Páez, *Autobiografía*, vol. I, p. 155.

a la caballería patriota a territorios en que la infantería española era superior. La campaña subsiguiente no fue favorable a Bolívar. No obstante, también había elementos políticos en la acción del caudillo, como señala O'Leary:

> En esto también tuvo que consentir Bolívar, porque las tropas de Apure eran más bien un contingente de un estado confederado que una división de su ejército. Ellas deseaban tornar a sus hogares ... Páez, acostumbrado a ejercer su voluntad despótica y enemigo de toda subordinación, no podía avenirse con una autoridad que tan recientemente había reconocido, y Bolívar, por su parte, era demasiado sagaz y político para exasperar el carácter violento e impetuoso de aquél.[62]

Bolívar todavía entendía los límites de su autoridad y su dependencia de los recursos de los cabecillas individuales de su ejército. O'Leary lo comparó con la relación entre los monarcas y los poderosos barones feudales de la Europa medieval. Al prepararse para invadir Nueva Granada, Bolívar tuvo cuidado de evitar que los caudillos le causaran problemas, pues era tan consciente del peligro que dejaba tras de sí como del enemigo que tenía enfrente.

Bolívar guió un ejército entrenado a Nueva Granada, y la victoria de Boyacá en agosto de 1819 certificó, con su éxito, su autoridad y estrategia. Mientras tanto, en Venezuela, los caudillos se dedicaban a operaciones menores, no siempre con éxito y raramente estando de acuerdo entre ellos. Páez ignoró las instrucciones específicas de Bolívar de avanzar hacia Cúcuta y cortar las comunicaciones del enemigo con Venezuela.[63] Mariño no se juntó con Bermúdez. Urdaneta se vio obligado a tomar prisionero a Arismendi por insubordinación. Los caudillos ventilaron ahora su hostilidad, no directamente con Bolívar, sino con el gobierno de Angostura, especialmente con el vicepresidente, Francisco Antonio Zea, que era un civil, un granadino y un personaje político débil, cualidades que los caudillos venezolanos respetaban

62. O'Leary, *Narración*, vol. I, p. 461.
63. *Ibid.*, vol. I, pp. 552-555.

poco.[64] Forzaron a Zea a dimitir, el Congreso eligió a Arismendi en su lugar y él, a su vez, nombró a Mariño general en jefe, y lo situó en Maturín. Así, en septiembre de 1819, los caudillos orquestaron un regreso, expresando y explotando el nacionalismo venezolano en un sentido que fue una advertencia para el futuro. Sin embargo, esta victoria sólo fue temporal, porque las noticas de Boyacá ya estaban debilitando la rebelión. Bolívar era ahora lo suficientemente poderoso como para pasarla por alto y colocar a Arismendi y a Bermúdez en puestos de mando militares en el oriente.[65] Su siguiente tarea consistió en terminar la guerra en Venezuela y prepararse para un acuerdo para después de la guerra.

6

La campaña de Carabobo fue importante, no sólo para la derrota de los españoles, sino también para una mayor integración de los caudillos en un ejército nacional. Como comandantes de divisiones, sacaron a sus tropas de su patria para que sirvieran bajo un comandante en jefe a quien tanto habían odiado en el pasado. El conducir al ejército republicano a su posición más efectiva en el momento correcto en junio de 1821 marcó un verdadero progreso en organización y disciplina, resultado directo de las reformas militares de Bolívar. El ejército republicano que avanzaba en busca de su adversario constaba de tres divisiones: la primera, mandada por el general Páez; la segunda, a las órdenes del general Cedeño; y la tercera, en reserva, bajo el mando del coronel Plaza; el general Mariño servía en el Estado Mayor General del mismo Libertador. Bolívar describió este ejército como «el más grande y más hermoso que ha hecho armas en Colombia en un campo de batalla».[66] La victoria del 24 de junio coronó estos grandes movimientos de tropas. Cedeño y Plaza cayeron en batalla. Páez fue ascen-

64. Bolívar a Santander, 22 de julio de 1820, *Obras completas*, vol. I, p. 479.
65. Rivas Vacña, *Las guerras de Bolívar*, vol. IV, pp. 152-155.
66. O'Leary, *Narración*, vol. II, p. 90.

dido a general en jefe en el campo de batalla. Mariño se quedó como comandante en jefe del ejército, mientras que Bolívar y Páez marchaban hacia Caracas. Carabobo, sin embargo, no significó la desaparición de los caudillos. Aunque estos guerreros podían organizarse para la guerra y marchar a la batalla, la paz los dejaría libres de nuevo.

Después de Carabobo, la satisfacción de Bolívar fue atemperada por su preocupación con respecto a los problemas políticos de la posguerra. Venezuela le desesperaba: «Esto es un caos; no se puede hacer nada de bueno, porque los hombres buenos han desaparecido y los malos se han multiplicado».[67] Si Venezuela quería organizarse pacíficamente, era fundamental satisfacer e integrar a los caudillos. Hizo esto de dos formas: ofreciéndoles cargos regionales y garantizándoles tierras.

El 16 de julio de 1821, Bolívar emitió un decreto que, de hecho, institucionalizó el caudillismo. En el occidente, estableció dos regiones político-militares: una, para Páez; otra, para Mariño. Asignó las provincias orientales a Bermúdez. Abiertamente, las tres eran iguales y el país tan dividido en departamentos entró a formar parte de la república de Colombia bajo las mismas condiciones que otras provincias. Sin embargo, desde el principio, el gobierno de Páez disfrutó de hegemonía y Páez pasó de ser un caudillo regional a convertirse en un héroe nacional, un indiscutible líder militar y político de Venezuela. Establecido en el centro socioeconómico del país alrededor de Caracas, comandante de lo que quedaba de un ejército disciplinado (los soldados de los llanos de Apure), Páez estuvo bien situado para imponer su autoridad sobre los otros caudillos militares, atento a la oligarquía que lo rodeaba y a las multitudes que lo idolatraban. Mariño, sacado de su patria en el oriente y abandonado por sus propios caudillos (Bermúdez, Monagas y Valdés), había perdido su base, sus clientes y su patronazgo. El general Páez fue por tanto ascendido a una posición desde la cual, de una forma u otra, iba a dominar Venezuela durante los siguientes veinticinco años.

Sin embargo, ¿tenía Bolívar alguna alternativa? Mientras se hallaba en el extranjero, en Colombia y Perú, tuvo que dejar a Páez a car-

67. Bolívar a Santander, 10 de julio de 1821, *Obras completas*, vol. I, p. 572.

go del país y a los caudillos en sus patrias, ya que ésta parecía la única forma realista de gobernar Venezuela: por medio de un sistema de poder aplicado desde la perspectiva de un fuerte dominio personal. Mantuvo junto a él a los militares profesionales para sus campañas fuera de Venezuela, porque eran más móviles que los caudillos, más útiles como oficiales y menos motivados por ambiciones políticas. No obstante, después de la guerra, su única base era el ejército profesional y su carrera era la revolución, mientras que el caudillo había venido a representar fundamentales intereses económicos y políticos que los bolivarianos prácticamente no podían desafiar. Mientras tanto, los legisladores civiles habían comenzado a ofender a los militares, tanto a los caudillos como a los profesionales, y a atacar sus reivindicaciones sobre los recursos. En 1825 la Cámara de Representantes en Bogotá intentó eliminar el fuero militar y el voto de los soldados. O'Leary pensaba que estaban yendo demasiado lejos y rápido porque los soldados habían ganado la guerra y la república todavía los necesitaba. En Colombia —afirmó—, los hombres lo eran todo, y las instituciones nada:

> El gobierno se mantenía aún con el influjo y poder de los caudillos que habían hecho la independencia: las instituciones, por sí solas, no tenían fuerza alguna; el pueblo era una máquina que se dejaba conducir, por demasiado ignorante, carecía de acción propia. Lo que se conoce como espíritu público no existía. No era política, pues, provocar a una clase tan poderosa de la sociedad.[68]

Si la guerra de independencia fue una lucha por el poder, también fue una disputa por los recursos, y los caudillos lucharon tanto por la tierra como por la libertad. Bolívar fue el primero en reconocer esto y en proporcionar incentivos económicos, así como accesos políticos. Su decreto del 3 de septiembre de 1817 ordenó la confiscación estatal de todas las propiedades y tierras del enemigo, de americanos y españoles, para venderlas, en subasta pública, al mejor postor o, si eso no

68. O'Leary, *Narración*, vol. II, p. 557.

fuera posible, para alquilarlas en nombre del tesoro nacional.[69] La propiedad fue empleada no sólo como una fuente de ingresos inmediatos para el gobierno patriota, sino también como una fuente para las concesiones de tierra a oficiales y soldados de la república según su rango, mientras que el ascenso se consideraba un indicador del servicio. El decreto del 10 de octubre de 1817 ordenó subvenciones que iban de 25.000 pesos para un general en jefe a 500 para un soldado raso.[70] El plan se limitaba a los que habían luchado en las campañas de 1816-1819 y la intención, tal como la expresó Bolívar, era «hacer de cada militar un ciudadano propietario».[71] También fue necesario encontrar un sustituto del salario.

Los caudillos fueron los primeros en beneficiarse. Una de las primeras subvenciones, por petición especial de Bolívar a la Comisión Nacional de Tierras, fue la otorgada al general Cedeño para permitirle establecer una hacienda en las sabanas de Palmar.[72] Incluso los desfavorecidos se hallaron entre los primeros beneficiarios. El Congreso de Angostura de diciembre de 1819 confirmó la dotación de haciendas de cacao en Güiria y Yaguarapo a Mariño y Arismendi.[73] Éstas eran propiedades confiscadas a los españoles. El gobierno también otorgó ciertas viejas propiedades pertenecientes a los españoles a Urdaneta, Bermúdez y Soublette, que había empezado la guerra de independencia sin ningún tipo de propiedad. Desde 1821, los caudillos presionaron directamente al poder ejecutivo, que normalmente prefería pasar las peticiones a los tribunales de tierras, para que les ofrecieran haciendas y tierras específicas. Las tierras más deseables eran las plantaciones comerciales del norte, muchos de cuyos propietarios habían

69. Decreto, 3 de septiembre de 1817, vol. XI, pp. 75-77; Universidad Central de Venezuela, *Materiales para el estudio de la cuestión agraria en Venezuela*, vol. I, 1800-1830, Caracas, 1964, pp. 201-202.

70. Decreto, 10 de octubre de 1817, *Escritos*, vol. XI, pp. 219-221; *La cuestión agraria en Venezuela*, pp. 204-205.

71. Bolívar a Zaraza, 11 de octubre de 1817, *Escritos*, vol. XI, p. 227.

72. Bolívar a la Comisión de Tierras, 3 de diciembre de 1817; *La cuestión agraria en Venezuela*, p. 211.

73. Parra-Pérez, *Mariño*, vol. III, p. 225.

apoyado, por lo menos nominalmente, la causa de la independencia y ahora resistían ferozmente cualquier ataque a su propiedad, incluso de los caudillos. Páez fue el caudillo que tuvo más éxito. Sin embargo, incluso Páez muy pronto había utilizado la tierra como medio de movilización en su campaña:

> Cuando el señor General Páez ocupó el Apure en 1816, viéndose aislado en medio del país enemigo, sin apoyo ni esperanza de tenerlo por ninguna parte, y sin poder contar siquiera con la opinión general del territorio en que obraba, se vio obligado a ofrecer a sus tropas que todas las propiedades que correspondiesen al Gobierno, en el Apure, se distribuirían entre ellos liberalmente. Este, entre otros, fue el medio más eficaz de comprometer aquellos soldados y de aumentarlos, porque todos corrieron a participar de iguales ventajas.[74]

Esta política no se materializó, porque Páez demostró estar más interesado en sus propias adquisiciones que en las de sus hombres. Incluso antes del fin de la guerra de Venezuela, se dio a Páez «el derecho de redistribución de las propiedades nacionales como presidente de la república», aunque estaba limitado al ejército del Apure y al territorio bajo su jurisdicción. Bolívar delegó estas prerrogativas especiales debido a la frustración que le causó el fracaso de intentos anteriores de redistribuir las tierras entre los militares.[75] Sin embargo, antes de la distribución, Páez adquirió las mejores propiedades para sí mismo. Sus pertenencias no se limitaban a los llanos, sino que se extendían al centro-norte, la patria de la oligarquía tradicional. Comenzó a apropiarse grandes extensiones de tierra en los valles de Aragua en octubre de 1821, cuando solicitó la propiedad de la Hacienda de la Trinidad, una de las más grandes de la zona y, anteriormente, la propiedad de un emigrado, Antonio Fernández de León, cuya familia había fundado la hacienda en el siglo XVIII. Se le otorgó la propiedad en noviembre a cam-

74. Briceño Méndez a Gual, 20 de julio de 1821, O'Leary, *Memorias*, vol. XVIII, pp. 399-400.

75. Decreto, 18 de enero de 1821, *La cuestión agraria en Venezuela*, pp. 311-312.

bio del pago de sueldos atrasados. Su oferta por el rancho de Yagua también tuvo éxito.[76] Unos pocos años más tarde, en 1825, hizo al vicepresidente de Colombia una oferta generosa a primera vista: donar su tierra a la nación para que se pudiera conceder a las tropas las tierras que se les había prometido en vez de sueldos. No obstante, este gesto fue puramente demagógico: le permitió actuar como un patrón y conservar la lealtad de las tropas, reservando al mismo tiempo el derecho de recompra sobre los bonos de deuda, que eran la primera (y, a menudo, la única) fase de una concesión de tierras.[77] Éstas eran las tácticas de muchos caudillos, que ofrecían a las tropas sumas de dinero (a veces 50 o 60 pesos por bonos que valían 1.000) a cambio de estos certificados de tierra, un notorio abuso que se extendió por Venezuela y Nueva Granada.

La adquisición de tierra y la formación de haciendas ayudó a mantener a los caudillos satisfechos en los años que siguieron a la independencia e impidió que volvieran su amenazante mirada a la oligarquía central. Una nueva elite de terratenientes, compensados por el secuestro de propiedades o de tierras públicas, se unieron a los propietarios coloniales y, en algunos casos, los sustituyeron. Según Santander, bajo la ley del 25 de julio de 1823, unos dos millones de hectáreas habían sido distribuidos u ofrecidos a solicitantes para liquidar su paga militar, y el Congreso estaba buscando más tierras para propósitos semejantes de entre los 250 millones de hectáreas totales nacionales.[78] Mientras tanto, los militares, que no habían recibido lo que se les debía, se que-

76. Soublette al Ministro de Finanzas, 5 de octubre de 1821, *La cuestión agraria en Venezuela*, pp. 311-312, 316-317; Manuel Pérez Vila, «El gobierno deliberativo. Hacendados, comerciantes y artesanos frente a la crisis 1830-1848», en Fundación John Boulton, *Política y economía en Venezuela 1810-1976*, Caracas, 1976, pp. 44-45.

77. Páez a Santander, febrero-marzo de 1825; *La cuestión agraria en Venezuela*, pp. 421-422.

78. Santander a Pedro Briceño Méndez, 6 de enero de 1826, Santander a Montilla, 7 de enero de 1826, en Roberto Cortázar, ed., *Cartas y mensajes del General Francisco de Paula Santander, 1812-1840*, 10 vols., Bogotá, 1953-1956, vol. VI, pp. 40-44; Páez, *Autobiografía*, vol. II, p. 297; Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático*, Caracas, 1952, pp. 106-107; Federico Brito Figueroa, *Historia económica y social de Venezuela*, 2 vols., Caracas, 1966, vol. I, pp. 207-220; Miguel Izard, *El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela (1777-1830)*, Madrid, 1979, pp. 158-163.

jaron amargamente de las operaciones de las comisiones de tierras. Del oriente al occidente había acusaciones de favoritismo, inacción e ineficacia. Un reclamante de Cumaná llamó la atención, no sólo sobre la influencia familiar, sino también sobre «la deferencia a su clase», en favor de los pocos y en contra de la mayoría.[79]

El primero entre los pocos fue Páez. Fue suficientemente astuto como para darse cuenta de que el control de los recursos locales, indispensable para un caudillo local, era insuficiente para acceder al poder nacional. Los ranchos de ganado de los llanos y las haciendas de azúcar de Cumaná podían ofrecer a líderes como Páez y Mariño bases para acciones regionales, pero, en última instancia, estas economías dependían de Caracas y se subordinaban a sus intereses. Éste era el motivo por el que Páez y otros pretendientes políticos buscaban tierra en el centro-norte, así como un pacto con la elite establecida de esa región. Páez logró adquirir una nueva base de poder y tranquilizar a los terratenientes, a los comerciantes y a los titulares de cargos de Caracas diciéndoles que él defendía el orden y la estabilidad. Ellos, a su vez, amansaron a su caudillo elegido, le disuadieron de perseguir la abolición de la esclavitud y lo convencieron de que modificara sus prioridades económicas. Así, terminó identificándose con los intereses agrícolas y comerciales de Caracas, volvió la espalda a la economía de los llanos y de otras regiones y aceptó la hegemonía de los hacendados norteños y del sector exportador.

Esto sucedería en el futuro. Mientras tanto, a mediados de la década de 1820, Páez guió a la oligarquía venezolana en un movimiento separatista que situaría su país bajo el control de la elite nacional, gobernada desde Caracas y no desde Bogotá, y que monopolizaría sus propios recursos. Esto fue una alianza entre los terratenientes y los caudillos militares en nombre de una Venezuela conservadora e independiente, pero un movimiento contra Colombia era un movimiento contra Bolívar y llevó a una nueva etapa en la historia de los caudillos.

79. Alerta (Cumaná), 10 de febrero de 1826, *La cuestión agraria en Venezuela*, p. 476.

7

Bolívar no estaba preocupado por los caudillos: los veía como una parte inevitable del convenio posrevolucionario, ya que habían sido una característica esencial de la guerra.

> Creo que Venezuela podría ser muy bien gobernada por Páez, con un buen secretario y buen consejero, como el general Briceño, pero ayudado de 4.000 hombres del ejército del Perú, de los cuales están en marcha ... Yo deseo que Briceño se vaya a Caracas a casarse con mi sobrina, y para que sirva de consejero de Páez ... El general Mariño no sirve para intendente, y más sirve para comandante general, aunque el general Clemente lo haría mejor. El general Páez lo hará perfectamente, porque Páez es temible para todos los facciosos, y lo demás es secundario.[80]

Desconfiaba de los caudillos disidentes y, por esta razón, no le gustaba la idea de que Mariño volviera a las actividades políticas, mucho menos en el oriente; pero, si un caudillo era dócil, lo consideraba un beneficio para un país como Venezuela. Sin embargo, el problema era más complejo. Páez era útil como un medio de autoridad, pero como dirigente nacional era peligroso.

Páez poseía pocas ideas políticas propias y era propenso a seguir consejos, pero no de Pedro Briceño Méndez o de otros bolivarianos, sino de una facción de Caracas a quienes Bolívar llamaba «los demagogos». Éstos le animaban a creer que no había recibido el poder y reconocimiento que merecía. Su exasperación con legisladores y políticos se concentraba especialmente en los de Bogotá, civiles a quienes consideraba opresores de los «pobres militares». En 1825, urgió a Bolívar a aceptar mayores poderes (incluso monárquicos), y a convertirse en un Napoleón de Sudamérica. Bolívar rechazó la idea, señalando que Colombia no era Francia y que él no era Napoleón.[81]

En abril de 1826, Páez fue relevado de su mando y convocado a Bogotá para ser acusado por Congreso de conducta ilegal y arbitraria

80. Bolívar a Santander, 13 de octubre de 1825, *Obras completas*, vol. II, p. 234.
81. Bolívar a Páez, 6 de marzo de 1826, *Cartas*, vol. V, p. 240.

al reclutar a civiles para la milicia en Caracas. El objetivo, como lo explicó Santander, era «hacerle entender a los primeros jefes de la república que sus servicios y heroicidades no son salvoconducto para vejar a los ciudadanos».[82] Páez, sin embargo, se resistió. Apoyado por los llaneros e inducido quizás por los militares y federalistas venezolanos de su entorno, alzó el estandarte de la rebelión el 30 de abril, primero en Valencia y, luego, en el Departamento de Venezuela. Recibió mucho apoyo, aunque no universal, porque el sentimiento de identidad nacional no se había desarrollado lo suficiente como para atraer a todo el mundo. Su acción fue divisoria. Los otros caudillos reaccionaron de modo diferente. Mariño se alineó junto a Páez; Bermúdez lo rechazó.

En Zulia, mientras tanto, el general Urdaneta esperaba órdenes de Bogotá y se mantenía fiel a Bolívar. Como muchos militares, sin embargo, sentía satisfacción por la oposición de Páez al Congreso, ya que reforzaba su presión sobre Bolívar para que estableciera un gobierno más fuerte. Bolívar era ahora el foco del personalismo que él tanto odiaba. El cónsul británico de Maracaibo informó, después de una entrevista con Urdaneta, que los militares permanecían «más constantes en su compromiso con una obediencia a sus jefes, que a la Constitución y al Congreso, y esperaban mucho del regreso del Presidente ... el poder civil y los principios republicanos han estado avanzando demasiado rápido o imprudentemente hacia la destrucción de la aristocracia militar...». Según la misma fuente, los militares estaban desilusionados de un gobierno «monopolizado por el General Santander y por una facción de tenderos de Bogotá ... Mi impresión es que hay muy pocos militares en el país que no gritarían alegremente mañana: ¡Larga vida al rey Bolívar!...».[83] Cualquiera que fuera la precisión de esta impresión, confirmaba otras indicaciones de que la opinión militar ponía todas sus esperanzas en Bolívar.

La reacción de Bolívar frente a la rebelión de Páez fue ambivalente. Él no aprobaba la rebelión militar en contra del poder civil. Sin em-

82. Santander a Bolívar, 6 de mayo de 1826, *Cartas y mensajes*, vol. VI, p. 316.

83. Sutherland a Canning, Maracaibo, 1 de septiembre de 1826, Sutherland a H. M. Chargé d'affaires, 2 de octubre de 1826, Public Record Office, Londres, Foreign Office (a partir de ahora, citado como PRO, FO) 18/33.

bargo, en este caso en particular, simpatizaba más con Páez que con Santander y los legisladores, de quienes pensaba que estaban destruyendo a sus libertadores y causando resentimiento entre los militares. También sabía que no actuaban de modo realista al tratar de privar a un caudillo de su mando militar. No deseaba involucrarse personalmente porque, si fracasaba, arriesgaría su propia autoridad. Fue en este estado de ánimo en el que escribió su dramático análisis de los orígenes raciales y la historia moral de los americanos y en el que expresó su preferencia por un «hábil despotismo»: «Con tales mezclas físicas, con tales elementos morales, ¿cómo se pueden fundar leyes sobre los héroes, y principios sobre los hombres?».[84] Bolívar reconoció aquí la fuerza del personalismo y el poder del hombre fuerte, y ofreció una explicación estructural. Fue también en este contexto que escribió a Páez, admitiendo el peligro de desmoralizar al ejército y de hacer a las provincias tomar el poder por sí mismas. Denunció a los demócratas y a los fanáticos y preguntó: «¿Quién reunirá los espíritus, quién contendrá las clases oprimidas? La esclavitud romperá el yugo; cada color querrá el dominio y los demás combatirán hasta la extinción o el triunfo».[85] ¿La respuesta? Andando el tiempo, la respuesta fue su constitución boliviana, con un presidente de por vida con el poder de nombrar a su sucesor. Mientras tanto, el gobierno tenía que mantener la ley y el orden «ya con la imprenta, ya con los púlpitos y ya con las bayonetas».[86] Por eso, Bolívar defendió la continuación de Colombia bajo su dictadura, ejercida por medio de poderes extraordinarios que la constitución le permitía, y la reconciliación con Venezuela, a través de las reformas que fueran necesarias.

El conflicto entre el centralismo y el federalismo, por lo tanto, contenía un problema racial o, por lo menos, eso es lo que Bolívar creía. Él era consciente de que había grandes objeciones a la elección de Bogotá como la capital, no siendo la menor su lejanía. No obstante, afirmó que no había ninguna alternativa, «porque aunque Caracas pa-

84. Bolívar a Santander, 8 de julio de 1826, *Cartas*, vol. VI, pp. 10-12.
85. Bolívar a Páez, 4 de agosto de 1826, *ibid.*, vol. VI, p. 32.
86. Bolívar a Páez, 8 de agosto de 1826, *ibid.*, vol. VI, pp. 49-52.

recía ser el sitio ideal, por estar más poblado y tener más prestigio, sin embargo, la provincia estaba habitada por gente de color celosa que se oponía a los blancos».[87] Era necesario reducir la influencia de Caracas. Partiendo de los mismos hechos, la clase gobernante venezolana llegó exactamente a la conclusión opuesta. Querían poder inmediato, incluso autogobierno, para Venezuela, «un sistema enérgico y concentrado, consecuente con su contenido y con su gran diversidad de colores».[88] La tensión racial y la ambición parda requerían una estrecha supervisión y control y la elite no pudo sino apoyar a Páez, porque, como Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires, él era prácticamente el único líder que podía controlar las clases populares.

Bolívar se mudó a Venezuela a fines de 1826 para enfrentarse a la rebelión de Páez. Advirtió al caudillo de sus encuentros anteriores con el personalismo:

> Conmigo ha vencido usted; conmigo ha tenido usted gloria y fortuna; y conmigo debe usted esperarlo todo. Por el contrario, contra mí el general Castillo se perdió; contra mí el general Piar se perdió; contra mí el general Mariño se perdió; contra mí el general Riva Agüero se perdió y contra mí se perdió el general Torre Tagle. Parece que la Providencia condena a la perdición a mis enemigos personales, sean americanos o españoles; y vea hasta dónde se han elevado los generales Sucre, Santander y Santa Cruz.[89]

También dejó claro que iba como presidente y no a título personal, indicando que su soberanía era la única legítima en Venezuela, mientras que el mando de Páez procedía de los municipios y surgió de la violencia. Aunque movilizó sus fuerzas, ya no quería más lucha. Había ido a salvar a Páez «del delito de la guerra civil».[90] La conciliación

87. Ricketts a Canning, Lima, 18 de febrero de 1826, C. K. Webster, ed., *Britain and the Independence of Latin America, 1812-1830. Select Documents from the Foreign Office Archives*, 2 vols., Londres, 1938, vol. I, p. 530.

88. Ker Porter a Canning, 9 de abril de 1827, PRO, FO 18/47.

89. Bolívar a Páez, 23 de diciembre de 1826, *Cartas*, vol. VI, pp. 119-120.

90. Bolívar a Páez, 11 de diciembre de 1826, *ibid.*, vol. VI, pp. 133-134.

también fue favorecida por la opinión de la mayoría en ambos países. Había pocas alternativas. Bolívar era consciente del peligro de tratar de emplear la fuerza en contra de Páez, «ya que casi todas las principales comandancias militares de Colombia están llenas de naturales de Caracas».[91] Por eso, llegó a un acuerdo. El 1 de enero de 1827, recibió la sumisión de Páez, pero a un precio: la amnistía total a todos los rebeldes, una garantía de seguridad en sus puestos y propiedades, y promesas de reforma constitucional.

Bolívar gobernó Venezuela en persona de enero a junio de 1827. Su indulgencia hacia Páez y sus tendencias inconstitucionales provocó la crítica más feroz de Santander y de sus partidarios. Bolívar reafirmó a Páez en su mando con el título de Jefe Superior de Venezuela, un título que no existía en la constitución y que Bolívar creó para reconocer la realidad del caso y legitimar a un caudillo. Páez nunca obedecería a Bogotá, pero quizás podría obedecer a Bolívar. Sin embargo, el papel político de Páez no sólo estaba determinado por Bolívar. Era reconocido como un valioso líder por los terratenientes, los comerciantes y otros individuos de la coalición de Caracas a los que mantenía unidos en una plataforma de paz y seguridad y con la conciencia de que se necesitaban mutuamente.

8

Bolívar dejó Venezuela bajo el gobierno de Páez y regresó a Bogotá en septiembre para asumir el mando de la administración. Entre la creciente anarquía de 1828, cuando la independencia de los grandes magnates y la intranquilidad de las multitudes amenazaban con destruir la joven república, habló compulsivamente de la necesidad de un «gobierno fuerte»: «Es una evidencia para mí la destrucción de Colombia, si no se le da al gobierno una fuerza inmensa capaz de luchar contra la anarquía, que levantará mil cabezas sediciosas».[92] Creía que

91. Watts a Bidwell, 5 de agosto de 1826, PRO, FO 18/31.
92. Bolívar a Páez, 29 de enero de 1828, *Cartas*, vol. VII, p. 138.

la constitución no se conformaba con la estructura social: «Hemos hecho del legislativo sólo el cuerpo soberano, en lugar de que no debía ser más que un miembro de este soberano: le hemos sometido el ejecutivo, y dado mucha más parte en la administración general, que la que el interés legítimo permite».[93] También creía que el cuerpo legislativo tenía demasiado poder sobre los militares: había otorgado a las cortes civiles control absoluto en casos militares, destruyendo así la disciplina y debilitando la confianza del ejército. Sin embargo, tenía pocas esperanzas puestas en el Congreso de Ocaña y criticó intensamente su partidismo y su hostilidad hacia la política que él llevaba a cabo. También se escandalizó cuando la convención apoyó la rebelión del general pardo José Padilla, que trató de poner Cartagena en contra de Bolívar y en favor de Santander y de la Constitución de Cúcuta, una rebelión cuya base era la población parda de la costa. Su propia opinión era que Padilla debía ser juzgado según la ley para ejemplo de los demás y, andando el tiempo, eso es lo que sucedió.[94]

La rebelión de Padilla tuvo el «efecto de concentrar a todos los individuos con propiedad e influencia alrededor de la persona del General Bolívar, por ser éste ahora el único capaz de restablecer la tranquilidad en Colombia».[95] Como la Convención de Ocaña terminó en un *impasse*, Bolívar adoptó el siguiente paso lógico: asumir la dictadura, lo que hizo en junio de 1828, con un apoyo aparentemente amplio, por ser él el único que impartía respeto, y porque Colombia necesitaba lo que O'Leary llamó «la magia de su prestigio» para restablecer el gobierno y la estabilidad.[96] Sin embargo, ni siquiera cuando ejerció el poder absoluto entre 1828 y 1830, Bolívar gobernó como un caudillo o un déspota: su dictadura no respondió a ningún interés social o regional particular y mantuvo su respeto por el poder de la ley. En 1829, rechazó un proyecto para establecer una monarquía en Colombia, que

93. Bolívar, mensaje al Congreso de Ocaña, 29 de febrero de 1828, *Obras completas*, vol. III, pp. 789-796.

94. Bolívar a Páez, 12 de abril de 1828, *Cartas*, vol. VII, pp. 215-217.

95. Campbell a Dudley, 13 de abril de 1828, PRO, FO, 18/53.

96. O'Leary, *Narración*, vol. II, p. 601.

le presentaron sin consultárselo previamente.[97] No amplió sustancialmente sus extraordinarios poderes. Ya existía un decreto sobre la conspiración (20 de febrero de 1828), pero no se aplicaba eficazmente, y él mismo fue la víctima de un intento de asesinato el 25 de septiembre de 1828. Ésta no fue una conspiración típica de un caudillo, mucho menos una rebelión multitudinaria, sino un intento de golpe de estado diseñado para derrocar a Bolívar. El espíritu que lo inspiró fue Santander, siendo sus agentes oficiales del ejército de Nueva Granada. Condenado a muerte por el tribunal militar, Santander fue perdonado por Bolívar por consejo de sus ministros, consejo que lamentó amargamente. Piar, Padilla y otros habían muerto a causa del crimen de rebelión. ¿Por qué debía entonces escapar Santander? Bolívar temía, sobre todo, el resentimiento de los pardos. «Lo que más me atormenta todavía es el justo clamor con que se quejarán los de la clase de Piar y de Padilla. Dirán, con sobrada justicia, que yo no he sido débil sino en favor de ese infame blanco, que no tenía los servicios de aquellos famosos servidores de la patria».[98]

La dictadura de Bolívar tenía el apoyo de sus partidarios y de los caudillos. En 1828, Sucre le avisó de que la gente estaba desilusionada con las garantías escritas y con la libertad teórica y que sólo deseaba la seguridad de sus personas y propiedades, protegidas por un gobierno fuerte. Un año más tarde, Sucre añadió:

> Yo siempre lamentaré que para obtener esta paz interior y esta marcha firme, no se hubiera Ud. servido de su poder dictatorial para dar una Constitución a Colombia que habría sido sostenida por el ejército, que es el que ha hecho en nuestros pueblos tumultos contra las leyes. Los pueblos lo que quieren es reposo y garantías, del resto no creo que disputen por principios ni abstracciones políticas, que tanto daño les han hecho al derecho de propiedad y seguridad.[99]

97. Joaquín Posada Gutiérrez, *Memorias histórico-políticas*, 4 vols., Bogotá, 1929, vol. I, pp. 283-284, 310-325.

98. Bolívar a Briceño Méndez, 16 de noviembre de 1828, *Cartas*, vol. VIII, pp. 117-118.

99. Sucre a Bolívar, 7 de octubre de 1829, O'Leary, *Memorias*, vol. I, p. 557.

Páez reconoció la dictadura rápidamente y la consideró la mejor solución contra el partidismo de los militares y el engorro de los liberales. Tanto el dictador como el caudillo querían lo mismo: un gobierno fuerte y estabilidad. Es cierto que Páez también quería la independencia de Venezuela, pero pacíficamente y sin otra revolución, porque, como informó Soublette, «no tiene voluntad de entrar en nueva revolución ni se atreve a faltar a sus juramentos de obediencia a usted, mil veces repetidos».[100] Bolívar pareció aceptar que Venezuela, con sus feudos militares tan diferentes de los del resto de Colombia, tendría que ir por su propia cuenta. Reconoció que el centro estaba demasiado lejos de los distritos periféricos y que la autoridad gubernamental estaba debilitada por la distancia. «No existe ni prefecto ni gobernante que no se invista con una autoridad suprema, principalmente como una cuestión de absoluta necesidad. Podría decirse que cada departamento es un gobierno diferente del nacional, modificado por condiciones locales o circunstancias propias de la zona o incluso de naturaleza personal».[101] Éstas eran las condiciones que engendraban caudillos. Sin embargo, ¿cuál era su legitimidad?

> ¿Mandarán siempre los militares con su espada? ¿No se quejarán los civiles del despotismo de los soldados? Yo conozco que la actual república no se puede gobernar sin una espada y, al mismo tiempo, no puedo dejar de convenir que es insoportable el espíritu militar en el mando civil.[102]

Bolívar había alcanzado ahora la cumbre del poder personal. A pesar de su preferencia por una solución política en vez de una militar, pese a su larga búsqueda de formas constitucionales, en último término recayó en el uso de la autoridad personal, gobernando por medio de una dictadura e invitando a los caudillos a un sistema que atraía a sus propios instintos de gobierno. Su dilema quedó sin resolver. Todas las medidas políticas, la constitución boliviana, la presidencia vitalicia y

100. Soublette a Bolívar, 28 de agosto de 1828, 12 de enero de 1829, Parra-Pérez, *Mariño*, vol. IV, pp. 474-475.

101. Bolívar a O'Leary, 13 de septiembre de 1829, *Cartas*, vol. IX, p. 125.

102. *Ibid.*

el régimen liberal de Colombia recibieron sólo un apoyo parcial o temporal a causa del prestigio del Libertador. Esto fue lo único que perduró. Movilizaciones sociales como las que se habían dado durante la guerra habían dejado de existir. Incluso la participación política de la elite criolla era limitada, excepto en la medida en que los caudillos regionales gobernaban en colaboración con los intereses locales. Lo indiscutible era que la fuente de la legitimidad del dictador se basaba en sus propias cualidades personales. Bolívar gobernaba solo: la única cosa estable en un mundo en caos.

En este momento en que su juicio había quedado ofuscado tal vez por su propio aislamiento, presentó a los caudillos una ventaja innecesaria. No queriendo resignarse a una solución puramente personalista, decidió consultar al pueblo. El 16 de octubre de 1829, el ministro del Interior emitió la famosa carta circular de Bolívar (31 de agosto de 1829) en que autorizaba (de hecho ordenaba) la celebración de reuniones públicas en que los ciudadanos pudieran dar su opinión acerca de la creación de una nueva forma de gobierno y de la futura organización de Colombia.[103] Aunque todavía estaba pendiente de determinarse por el Congreso, los diputados elegidos iban a asistir al Congreso, no como agentes libres, sino como delegados bajo el mandato de instrucciones escritas. Así, Bolívar buscó la voluntad de la gente y se comprometió con ella, para bien o para mal.[104] Sin embargo, ¿fue la gente libre de expresar su voluntad? ¿No controlarían o intimidarían los caudillos a las asambleas? Los amigos íntimos y los consejeros de Bolívar guardaron muchas reservas acerca de este procedimiento. Sucre le aconsejó que lo redujera al simple derecho a la petición; de otro modo, con el derecho a dar instrucciones inapelables «se revivirán pretensiones locales».[105]

En efecto, los separatistas explotaron inmediatamente estas reuniones para asegurarse de que sus opiniones se oyeran. La represen-

103. José Gil Fortoul, *Historia constitucional de Venezuela*, 2.ª ed., 3 vols., Caracas, 1930, vol. I, pp. 650-663.

104. Bolívar a Páez, 25 de marzo de 1829, *Obras completas*, vol. III, pp. 157-158.

105. Sucre a Bolívar, 17 de septiembre de 1829, O'Leary, *Memorias*, vol. I, p. 552.

tación no podía por sí misma frustrar el caudillismo. En Caracas, la reunión del pueblo del 25 de noviembre de 1829 fue precedido la noche anterior por una reunión de 400 ciudadanos dirigentes en la casa del caudillo Arismendi, con la presencia de otros generales, que se pronunciaron todos ellos a favor de la independencia de Venezuela y contra Bolívar. Otro ejemplo de presión se dio en una protesta del pueblo de Escuque al general Páez en contra de los procedimientos adoptados por el comandante militar del distrito de Trujillo, el coronel Cegarra.

> Las mismas Asambleas Populares han sido juguete de su insolencia, pues ha pretendido que firmen los ciudadanos no lo que realmente han dicho y acordado en sus reuniones, sino algunos papeles que a su modo escribía él en su casa, amenazando con sus terrores a los que no querían obedecer. ¿Y será tener libertad esto, Exmo. señor? ¿Podrá hablar con libertad un pueblo que en el momento de reunirse, ve formado en la Plaza un escuadrón de caballería y una compañía de fusileros? Si el contenido de los papeles que el Sr. Cegarra quería que firmásemos hubiesen sido algunas quejas justas y fundadas, para comprobar nuestro pronunciamiento, en buena hora que insistiese; pero querer que suscribiésemos una multitud de dicterios, injurias e insolencias contra el General Bolívar, no nos pareció regular, porque hemos creído que podríamos desconocer su autoridad y tratarlo con decoro.[106]

La mayoría de los pueblos y distritos de Venezuela apoyó la independencia de Colombia y se pronunció en favor de Páez y contra Bolívar, a quien llamaron tirano o cosas peores. La mayoría de los caudillos querían la independencia. «La ilimitada expresión de los deseos populares» tan fervorosamente deseada por Bolívar se convirtió en un torrente de abusos y negativas, y el Congreso Constitucional de Colombia no resolvió nada.

En marzo de 1830, Bolívar renunció formalmente a sus cargos militares y políticos, sabiendo que Venezuela y los caudillos lo habían re-

106. Francisco A. Labastida a Páez, 23 de febrero de 1830, Secretaría del Interior y Justicia, tomo V, *Boletín del Archivo Nacional* (Caracas), 10. 37 (1929), pp. 49-50.

pudiado. Bermúdez decretó una estridente proclamación en que convocaba a Venezuela a las armas en contra del «déspota», el promotor de la monarquía y el enemigo de la república.[107] Mariño, que afirmaba conocer «las virtudes, los puntos de vista y los intereses particulares de cada habitante de Cumaná», se indignó cuando Bolívar se negó a emplearlo en el oriente.[108] Páez quería una Venezuela independiente, y la independencia quería decir oponerse a Bolívar. El caudillismo avanzó ahora porque coincidía con el nacionalismo de Venezuela y esto era una expresión tanto de intereses como de identidad. Los caudillos habían empezado como líderes locales con acceso a recursos limitados. La guerra les otorgó la oportunidad de mejorar su fortuna personal y aumentar sus bases de poder. La paz les trajo incluso mayores recompensas, y estaban resueltos a mantenerlas. Los caudillos abandonaron Colombia porque eran venezolanos y porque estaban determinados a retener para sí mismos y para sus clientes los recursos de Venezuela. El caudillismo y el nacionalismo se reforzaron el uno al otro.

El Congreso Constituyente de Venezuela se reunió en Valencia el 6 de mayo de 1830. Desde sus cuarteles de San Carlos, Páez envió un mensaje: «Mi espada, mi lanza y todos mis triunfos militares están sometidos con la más respetuosa obediencia a las decisiones de la ley».[109] Era una observación de doble filo que recordaba al legislador que, con el apoyo de sus llaneros y con la oligarquía de la riqueza y los cargos a su lado, era él quien poseía el poder supremo del país. Este congreso fundó la república soberana e independiente de Venezuela, en la que Páez retenía la doble condición de presidente y comandante del ejército. En cuanto a Bolívar, se quedó hondamente desilusionado: «Los tiranos de mi país me lo han quitado y yo estoy proscrito; así yo no tengo patria a quien hacer el sacrificio».[110]

107. Bermúdez, Proclamación, Cumaná, 16 de enero de 1830, Parra-Pérez, *Mariño*, vol. V, p. 46.

108. Mariño a Quintero, 2 de septiembre de 1829, Parra-Pérez, *Mariño*, vol. IV, p. 478.

109. *Ibid*, vol. V, p. 180.

110. Bolívar a Vergara, 25 de septiembre de 1830, *Obras completas*, vol. III, p. 465.

El caudillismo no fue una preocupación en el pensamiento político de Bolívar. Atribuyó el fracaso de la Primera República al federalismo y a un gobierno débil. Dio la culpa de la caída de la Segunda República a la falta de unidad y a la inexperiencia. Luego, tuvo que trabajar con los caudillos para reavivar la revolución. Después de 1819, denunció a abogados, legisladores y liberales. En 1826, identificó a «dos monstruosos enemigos» en el discurso en que presentó su borrador de constitución al Congreso boliviano: «La *tiranía y la anarquía* forman un inmenso océano de opresión, que rodea a una pequeña isla de libertad».[111] Los colombianos —se quejó— habían sido «seducidos por la libertad» porque cada persona quería poder absoluto para sí misma y rehusaba subordinarse a nadie. Esto llevó a la creación de facciones civiles, a levantamientos militares y a rebeliones provinciales. Para contrarrestar la anarquía, abogó por un poder ejecutivo fuerte y un presidente vitalicio. Los caudillos eran buenos o malos según fueran instrumentos de gobierno o de anarquía. Al describir el mundo político que le rodeaba, Bolívar no aisló el caudillismo como un fenómeno especial. Esto se dejó para historiadores posteriores.

Bolívar no fomentó ni evitó el caudillismo. Aunque odiaba el personalismo y fue puesto a prueba por «los viejos caudillos», como llamaba a los cabecillas orientales, parece que aceptó su existencia como algo inevitable y que trató de institucionalizar su sistema, primero dentro del ejército de liberación y luego en el siguiente acuerdo político. Al final, no incorporó a los caudillos a la constitución colombiana, con lo que el gobierno de éstos duró más que el suyo.

111. Bolívar, Mensaje al congreso de Bolivia, 25 de mayo de 1826, *ibid.*, vol. III, p. 763.

9

La búsqueda del milenio en Latinoamérica: La religión popular y más allá de ésta*

La cultura y la religión

El concepto de la religión popular, ahora frecuentemente invocado, raramente se define. El término no siempre se empleó de modo generalizado. En épocas recientes, ha sido favorecido por teólogos que rastrean el pasado en busca de indicios de liberación y por historiadores cautivados por su potencial para el análisis social. Sin embargo, la palabra «popular» posee muchas connotaciones. El término «religión» también es famoso por su diversidad de significados. Juntos, estos vocablos dan pie a una multitud de significados y malentendidos.

La religión popular puede ser una Iglesia renovada que habla a todos sus fieles o una religión tradicional intentando atraer a la gente común. ¿Refiere la palabra «popular» a un contenido o a una congregación?

La religión puede desarrollar rituales distintivos apropiados para las sociedades campesinas. ¿Significa el término «popular» una religión practicada especialmente por comunidades rurales?

Una religión que consta fundamentalmente de devociones tales como procesiones, peregrinajes, altares sagrados y oraciones a los san-

* *The Quest for the Millennium in Latin America: Popular Religion and Beyond.* Artículo inédito.

tos tiene mayor atracción que una que depende exclusivamente de afirmaciones teológicas y de la reiteración de los diez mandamientos. ¿Proporciona sencillamente la «religión popular» una expresión física de verdades metafísicas?

Es posible que haya una reacción en contra de la fe y la moral tal como se ha enseñado tradicionalmente. ¿Significa el adjetivo «popular» una religión creada por la gente diferente de una religión impuesta por la Iglesia, una religión no oficial opuesta a una religión oficial, una religión que se practica a diferencia de una religión prescrita?

Uno de los errores conceptuales involucrados en la idea de una religión popular es asociarla exclusivamente con una religiosidad rural, como algo diferente de una religión urbana. Otro es el comparar la religión practicada por los campesinos con la conducta más racional de la gente educada. Sin embargo, la devoción a los altares locales, a las procesiones y a los peregrinajes también era característica de ciudades y capitales, y no era desconocida entre los sectores cultos de la sociedad. Las diferencias culturales, por lo tanto, no ofrecen una justificación apropiada: en Latinoamérica, la división entre lo urbano y lo rural, lo civilizado y lo primitivo y lo moderno y lo tradicional era frecuentemente borrosa. Por estos motivos, el concepto de religión «local» se prefiere a menudo al de religión «popular» y la propia religión local se presenta como abierta a la influencia de la religión universal y de la autoridad estatal.[1]

No obstante, no se ha perdido el concepto de la religión popular. Si hay un factor que confirma su validez es la estructura social. Las devociones religiosas de los pobres (fiestas, procesiones y peregrinajes, imágenes y altares milagrosos, oraciones a santos específicos) eran frecuentemente reacciones a verdaderas calamidades de su vida, a los estragos de plagas, sequías, hambre e inundaciones, sufrimientos a

1. William A. Christian, Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, N. J., 1981, pp. 8, 178, examina los problemas conceptuales de la religión popular en un contexto hispánico; Dario Rei, «Note sul concetto di "Religione Populare"», *Lares*, n.º 40 (1974), pp. 264-280, es una crítica teórica. *Vid.* los comentarios sobre la religión «local» de William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford, 1996, pp. 48, 549 n. 2.

los que los pobres se veían más expuestos que los ricos y a los que más probablemente respondían con oraciones comunitarias y súplicas. Las miserias populares crearon la religión popular. Una vez asentada, la religión popular terminaría convirtiéndose en una de las instituciones históricas de Latinoamérica, un bastión tradicional en los tiempos cambiantes de la teología de la liberación y del catolicismo revolucionario.

La religión popular hispanoamericana debía sus orígenes y carácter a una herencia doble: una de España y otra de América. Los conquistadores estaban familiarizados con una religión de votos, altares y milagros centrados en comunidades locales, y las devociones católicas de esta clase se transplantaban fácilmente a América. Allí encontraron la herencia cultural de las sociedades indias y las huellas de las religiones antiguas. En la fusión subsiguiente, cada lado se esforzó por imponer o preservar la máxima cantidad posible de su propia cultura. El resultado fue una cierta continuidad de la religión india y la supervivencia de modos ancestrales dentro de una nueva estructura cristiana.[2] Los misioneros españoles cavilaron sobre el papel de la cultura en la formación de la religión popular, tal como lo hacen hoy los historiadores modernos. Aunque la cultura está condicionada por factores materiales, éstos no son los únicos. Una cultura recibe su carácter de un elemento racional o espiritual que trasciende los límites de la raza y del ambiente. La religión, la ciencia y el arte no terminan con la cultura de la que formaron parte. Se transmiten de pueblo a pueblo. Los pueblos del Nuevo Mundo, cuya cultura material fue, en algunos aspectos, inferior a la de los españoles, poseían una riqueza de ceremonias que determinó el modelo exclusivo de la vida social y del trabajo organizado. Estas ceremonias eran mucho más elaboradas que muchas de las prácticas religiosas de los conquistadores, y no murieron con la extinción de las civilizaciones azteca, maya e inca.

2. Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, N. J., 1984, pp. 289-295; y, del mismo autor, «Sacred Power in Colonial Mexico: The Case of Sixteenth Century Yucatan», en Warwick Bray, ed., *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650*, Oxford, 1993, pp. 145-162.

Cultura y religión, por lo tanto, no son lo mismo. Una sociedad puede adquirir una religión nueva sin abandonar su comportamiento, idioma, costumbres, obras de arte y tradiciones anteriores. La religión puede ser un componente de la cultura, pero ésta no define necesariamente la religión. La conservación de la expresión cultural indígena puede coexistir con la fe y la práctica de una nueva religión. En la América de los siglos XVI y XVII, los españoles cometieron el error de confundir la cultura con la religión al no captar la necesaria distinción entre, por un lado, las costumbres y las tradiciones y, por el otro, la práctica moral y religiosa. Sus errores eran comprensibles. Mientras observaban el desmoronamiento de los mundos indígenas y estudiaban los restos que habían sobrevivido, no era fácil decidir lo que era un legado cultural y lo que eran prácticas religiosas. Además, los aspectos materiales y espirituales de la cultura americana estaban inextricablemente mezclados, y el factor religioso intervenía en todos los momentos de la existencia: las necesidades materiales más básicas sólo podían satisfacerse con el favor de las fuerzas sobrenaturales. De ahí la importancia de los líderes religiosos, que se suponía que estaban en contacto con ese otro mundo. Los ritos concernientes al tiempo, al cultivo y a la cosecha, aunque fundamentalmente mágicos, también contenían una gran cantidad de conocimiento práctico de la agricultura que no era, de ningún modo, idólatra o herético.

Para Fray Diego Durán, un perspicaz observador y cronista del México de después de la conquista, la práctica de comer perros, topos, comadrejas y otras cosas sucias en fiestas, bodas y bautismos era no sólo abominable, sino idolátrica, y el sacrificio de estas criaturas recordaba a los dioses de tiempos paganos, por lo que se debía poner freno a este comportamiento considerado primitivo. Fray Diego admitió que incluso entonces, aunque eran cristianos, el respeto y temor de su antigua ley eran todavía intensos.[3] Sin embargo, el uso de las costumbres o de la liturgia indígenas en la adoración cristiana no es necesaria-

3. Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, trad. F. Horcasitas y D. Heyden, Norman, OK, 1971, pp. 277-279 (ed. española: Porrúa, México, 1967, vol. II).

mente una señal de una fe prolongada en las religiones nativas. No es cierto que siempre que se mezclen los restos de la liturgia indígena con los ritos cristianos haya una «mezcla de religiones» o sincretismo. No hay duda de que algo de paganismo sobrevivió incluso entre los indios cristianizados. Los rituales de arrastrarse, el empleo del fuego, la autoflagelación, las ofrendas y el incienso eran todas prácticas anteriores a la conversión que tenían ahora un uso cristiano. Durán concede que algunas costumbres paganas que sobrevivieron se habían convertido en ofrendas al Dios verdadero, pero insiste en que otras eran pura idolatría. Él rezó a Dios y le pidió que le ayudara a comprender esa mezcla que habían hecho de sus antiguas supersticiones y de la ley y los rituales de Dios.[4] Otros observadores españoles eran menos sensibles y a menudo malinterpretaron la religiosidad indígena. Algunos misioneros eran intransigentes y, al cultivar la fe floreciente, trataron de arrancar malas hierbas perniciosas, especialmente la supuesta adoración al diablo. Durante este proceso, destruyeron numerosos artefactos que eran pictóricos, no religiosos. El jesuita José de Acosta, que no era amigo de la religión andina, se quejó de que esto estuviera sucediendo en el Perú en la década de 1580. Como resultado, algunos misioneros destruyeron representaciones puramente pictóricas con la errónea creencia de que éstas eran idolátricas. En el siglo siguiente, las campañas para extirpar la idolatría se convirtieron en el azote de la cultura india.

La confusión de los rasgos culturales indios con la pura religión cometida por los españoles fue producto del error o deliberada. Se ha afirmado que no se hizo por ignorancia o ineptitud, sino que la Iglesia sabía lo que hacía. Para proteger una cosa, se eliminaba la otra, lo que significaba todo lo demás, es decir, toda desviación cultural y religiosa. Muchos de los curas y funcionarios estaban convencidos de que la autoridad religiosa y el control colonial sólo podían imponerse suprimiendo de la vida india toda desviación de las costumbres culturales y

4. *Ibid.*, 228, 409. *Vid.* también J. Jorge Klor de Alva, «Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity», en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth, eds., *The Inca and Aztec States 1400-1800*, Nueva York, 1982, pp. 345-366.

sociales españolas, por trivial que fuera. Los frailes, en sus cartas, sermones, obras doctrinales y guías para confesores, insistieron en que todo pensamiento y acto, desde aquellos asociados con la rutina doméstica hasta los procedimientos empleados en la agricultura, la artesanía y las relaciones sociales, debía ser refrenado y reformado.[5] Sin embargo, ¿hasta qué punto eran éstas prácticas religiosas? ¿No eran simplemente culturales? ¿Eran las estatuas familiares, los brazaletes o los juguetes verdaderos ídolos o solamente recuerdos? En cualquier caso, los rituales domésticos no desafiaron apenas las creencias cristianas. La lucha contra la enfermedad y la muerte tienta a los que las padecen a emplear cualquier remedio y, si los indios acudieron a objetos sagrados, ritos, hechiceros, plantas, canciones e invocaciones, éstos podrían clasificarse como supersticiones, las cuales siempre acompañaron al cristianismo sin que se las considerara idolátricas. Si la distinción entre idolatría y superstición no siempre fue observada por las autoridades religiosas, hacia el siglo XVIII, muchas manifestaciones previas de «idolatría» habían sido rebajadas a supersticiones relativamente inofensivas: los verdaderos idólatras eran una minoría y no enteramente representativos de la cultura indígena.[6]

La fusión de lo viejo y lo nuevo dio a la religión popular una identidad (y una diversidad) no fácilmente clasificable ni inmediatamente reconocible para los españoles recién instalados en América. Hacia 1770, el recién llegado arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, un eclesiástico español fundamentalmente desconectado de los fieles indios y de la cultura americana, consignó que uno de los pri-

5. J. Jorge Klor de Alva, «Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline», en M. E. Perry y A. J. Cruz, eds., *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, Calif., 1991, pp. 3-22.

6. Taylor, *Magistrates of the Sacred*, pp. 66-67; Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*, Oxford, 1993, p. 151. Sobre la «asimilación de la idolatría y la superstición y la adoración al diablo», *vid.* Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman, Oklahoma, 1996, pp. 48-64.

meros pensamientos que le vinieron a la mente al llegar a América fue que el catolicismo practicado por los indígenas se parecía poco al que le era familiar en Europa. Concluyó que el cristianismo entre los indígenas carecía de todo fundamento excepto el amor a la música, a los fuegos artificiales, a los ornamentos y a las muestras externas. Culpó de eso a los primeros misioneros, a quienes criticó por haber bautizado a conversos antes de instruirlos adecuadamente, y castigó al clero de su propia época por ser demasiado indulgente. «Aunque algunos se persuaden de hallarse bien fundada la religión cristiana en los indios por lo que gastan en templos y ornamentos, este es un argumento muy equívoco, supuesto que se sirven de los mismos para su idolatría.» El arzobispo no tenía experiencia práctica en la evangelización y nunca aprendió ninguna lengua indígena. La lógica de su actitud habría sido negar la posibilidad de que existiera algún cristianismo entre los indígenas americanos.[7] Ésta era una posición extrema, no típica, de la mentalidad misionera. Sin embargo, España había creído siempre que el cristianismo podía y debía ser expresado en términos de una única cultura hispánica, pero pasarían muchos años antes de que el marco clásico de la actividad misionera se extendiera y presentara, no dentro de una estructura occidental de pensamiento, sino a culturas foráneas.

Aunque el relativismo cultural fue rechazado por los hombres de Iglesia coloniales, el sincretismo religioso no pudo evitarse por completo.[8] Una cierta convergencia entre el cristianismo y las creencias más antiguas era casi inevitable si deseaban conseguir una conversión universal por medios pacíficos. De otro modo, en regiones como Yucatán, el panorama estaba lleno de conflictos y resistencia interminables.[9] Tam-

7. Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, 2 vols., Guatemala, 1958, vol. I, p. 122, vol. II, pp. 185, 227.

8. Adriaan C. van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala 1524-1821*, Cambridge, 1986, p. 22.

9. Arthur G. Miller y Nancy M. Farriss, «Religious Syncretism in Colonial Yucatán: The Archaeological and Ethnohistorical Evidence from Tancah, Quintana Roo», en Norman Hammond y Gordon R. Willey, eds., *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin, Texas, 1979, pp. 223-240.

bién había posibles acercamientos entre aspectos del catolicismo y las religiones prehispánicas de América que facilitaron la transición al cristianismo. Así, las figuras menores de los dioses quiché se asimilaron a los santos cristianos, lo que ayuda a explicar la popularidad de que disfrutaron los cultos a los santos durante la época colonial y el papel que representaron en la religión popular. En México, los indígenas identificaron el caballo de Santiago con un agente autónomo de poder divino, el sucesor de los jaguares y las serpientes.[10] La conversión pacífica, por medio de la preservación de ciertas creencias y prácticas del pasado, también se vio en el uso de la Iglesia de asistentes indígenas. Al emplear líderes indígenas tradicionales, los misioneros se aseguraban de que las personas que representaran un papel activo en el establecimiento de la nueva religión (por ejemplo, sacristanes, acólitos, catequistas) serían exactamente las mismas que habían ocupado posiciones semejantes antes de la conversión. Obviamente, esto tuvo un efecto en el tipo de prácticas cristianas que echaron raíces.[11] También significó que, mientras que se atacó con éxito a las elites indígenas, algunos de los sectores populares lograron escaparse de la red española. Incluso así, la religión popular en México, en América Central y en la América andina surgió del régimen colonial practicando ritos ortodoxos, embellecidos con variantes locales, y podía definirse como una forma de fe entre comunidades católicas que se acomodaba al catecismo en asuntos de doctrina, pero se expresaba fundamentalmente por medio de ritos externos y de una devoción a la Virgen y a los santos.

10. Carmelo Sáenz de Santa María, «Conquista espiritual del reino de Guatemala», *Anuario de Estudios Americanos*, 27 (1970), pp. 61-108; Taylor, *Magistrates of the Sacred*, pp. 272-277.

11. Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México, 1977, pp. 280-293; sobre tareas y celebraciones locales cristianas entre los parroquianos indígenas y su «compromiso apasionado por el cristianismo y sus curas», *vid.* Taylor, *Magistrates of the Sacred*, pp. 239-241.

TRADICIONES DE FE

Un gran número de latinoamericanos abandonaron la Iglesia católica en el siglo XIX, con lo que la demografía de las creencias religiosas quedó alterada para siempre. Las elites cayeron en el librepensamiento, la masonería y el positivismo, aunque no era extraño que una familia nominalmente católica tuviera un padre laico y una madre religiosa, como fue el caso de los padres del reformista mexicano Francisco Madero. La decadencia de la práctica religiosa, sin embargo, fue una historia, no sólo de católicos que han dejado de practicar, sino también de curas insuficientes. Las parroquias eran tan grandes que la asistencia a misa era imposible para mucha gente. Mientras que las diócesis de tamaño mediano de Bogotá (3.732 fieles) y Caracas (4.722) apenas se podían administrar, las parroquias de las diócesis de Santiago (más de 12.000) y La Paz (más de 18.000) tenían una capacidad superior a la que el clero existente podía manejar.[12] El número de clérigos iba disminuyendo. La proporción ideal de 1/1.000 citada para la Europa y los Estados Unidos contemporáneos nunca se alcanzó en Latinoamérica durante el periodo 1830-1900: hacia 1912, el promedio era de 4.480 fieles por sacerdote e, incluso en México, donde abundaban más las vocaciones, el promedio era sólo de 1/3.000.[13] Guatemala, desprovista tanto de seminarios como de vocaciones, tenía sólo un cura por cada 10.000 parroquianos. En Santo Domingo, según un enviado papal (1870), la iglesia de la catedral sólo disponía de dos sacerdotes, mientras que la iglesia patronal de Santo Domingo no tenía ninguno, por lo que se confiaron las llaves a «una piadosa mujer». La archidiócesis de La Plata, en Bolivia, poseía 198 curas para casi un millón de católicos. En toda Latinoamérica, sólo Ecuador se acercaba al modelo católico de 1/1.000.[14] En estas condiciones, la curación de

12. Eduardo Cárdenas, *La Iglesia Hispanoamericana en el siglo xx (1890-1990)*, Madrid, 1992, pp. 76-77. Cifras para principios del siglo XX.

13. G. Pérez-Ramírez e Yván Labelle, *El problema sacerdotal en América Latina*, Cidoc, Friburgo-Bogotá, 1964, p. 17.

14. Antón Pazos, *La Iglesia en la América del IV Centenario*, Madrid, 1992, pp. 231-232. Las cifras se refieren a fines del siglo XIX.

las almas era una esperanza vana y muchos católicos nominales, especialmente los que se hallaban al margen de la sociedad, estuvieron sin cuidado pastoral durante muchos años. Sin embargo, los fieles no fueron completamente desleales y los que habían dejado de practicar no fueron totalmente olvidados.

La Iglesia nunca perdió sus lazos con los sectores populares ni quedó cautiva de las elites, del mismo modo que los liberales no se aseguraron jamás la lealtad de las multitudes. En Chile, una canción popular alabó la piedad de los no blancos:[15]

> Moreno pintan a Cristo
> morena a la Magdalena
> morena es el bien que adoro.
> ¡Viva la gente morena!

La variedad e imprevisibilidad de Latinoamérica podían verse en las pautas de las prácticas religiosas: había lugares en que ir a la iglesia era una actividad regular; otros, donde era infrecuente; otros, donde iban una vez al año por Pascua o más o menos. Mendoza era más religiosa que Buenos Aires; Lima, que Trujillo; Popayán, que Cartagena; Mérida, que los llanos; Michoacán y Jalisco, que el norte de México. También había una diferencia entre los países: por un lado, aquellos en donde, históricamente, la Iglesia se había implantado de modo intenso; por otro, aquellos en donde la religión era endémicamente débil. Así, México era más católico que Honduras, Paraguay y Uruguay. La gente común de Paraguay, influida quizás por su pasado jesuita, quería y practicaba la religión con un fervor que llevó a un observador del Vaticano a informar en 1878 que «ama casi por instinto el catolicismo». Los contrastes regionales en la práctica de la religión son a menudo indefinibles. El Vaticano podía incluso distinguir la diferencia en la donación de limosnas por parte de los católicos. Por algún moti-

15. Maximiliano Salinas, «La Iglesia chilena ante el surgimiento del orden colonial», *HGIAL*, IX, *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)* (CEHILA, Salamanca, 1994), p. 321.

vo, los brasileños eran más generosos en sus ofrendas que los chilenos: «El pueblo brasileño es uno de los más limosneros del mundo», se anunció.[16] Sin embargo, la conformidad externa no cuenta toda la historia ni revela la profundidad del compromiso, ni entre católicos fervientes, ni entre los aparentemente nominales; tampoco indica la influencia de las presiones políticas y sociales en la fe, esa conformidad convencional conocida en todas las sociedades y no sólo en las Américas. Además, hay una cronología del crecimiento y la renovación entre los católicos latinoamericanos del siglo XIX que muestra como respondían al avance de la Iglesia desde la inacción a la reforma. En algunos lugares, esto constituyó un movimiento desde una religiosidad informal a una formal.

La fe era segura, pero el comportamiento lamentable: ésta era la opinión general de la Iglesia. Los documentos de sínodos, consejos y visitas describen una población pecadora dedicada al adulterio, a la bebida, a los juegos de azar, a la corrupción, la superstición, el hedonismo y la inacción religiosa. En Santiago, el obispo Casanova dedicó una carta pastoral entera a los peligros del alcohol y promovió la creación de sociedades antialcohólicas en las parroquias. Tal como informaron curas de parroquia en El Salvador, los mayores problemas morales fueron el alcoholismo y el concubinato. En algunas iglesias, dos terceras partes de las uniones sexuales eran informales, ni bendecidas por la Iglesia, ni por el estado. Dieron la culpa de esto a la creciente indiferencia religiosa, especialmente entre los hombres, los cuales ni asistían a misa ni cumplían sus obligaciones por la Pascua. «En todo se ve que la fe se conserva pura y que hay mucho entusiasmo religioso».[17] En ocasiones especiales como fiestas y visitas pastorales o en tiempos de crisis personales, la iglesia se llenaba de gente y los confesionarios, de penitentes. Así, los curas distinguían entre la moralidad y la piedad: su gente era pía, pero pecadora, y confiaba, al final, en la confesión, considerando a la Iglesia como un refugio de pecadores.

16. Pazos, *la Iglesia en la América del IV Centenario*, pp. 222, 274, 277-278.

17. Citado por Rodolfo Cardenal, S. J., *El poder eclesiástico en El Salvador*, San Salvador, 1980, p. 163.

Esta distancia entre la fe y la moral atrajo el desdén de los laicos y la indignación de aquellos para quienes la religión era fundamentalmente un código de ética al servicio de la sociedad, pero era un dilema bien conocido por los teólogos desde San Agustín en adelante.

La relajación moral era una característica del catolicismo latinoamericano que causó una honda impresión en todos los emisarios de Roma. Un delegado apostólico informó desde Honduras a finales del siglo:

> Respecto a la moral, reina una relajación de costumbres que casi no tendría explicación si los naturales no tuviesen una confianza exagerada en la misericordia de Dios, y si no hubiesen visto tantos escándalos en los sacerdotes, que les sirven fácilmente como ejemplo. Todo lo explican acudiendo a la fragilidad humana, y así se ha generalizado el concubinato, frecuentemente consentido por los padres, que lo permiten ante sus ojos, bajo el mismo techo.[18]

De hecho, estas relaciones informales eran consideradas como virtuales matrimonios entre personas que no disponían de acceso a un cura o que, cuando lo tenían, no podían permitirse los honorarios u otros costes de una boda formal. Los clérigos podían ver que, entre los pobres, el problema principal no era el divorcio, abrazado por los liberales como una causa progresista, sino la ausencia de matrimonios en primer lugar. En Latinoamérica, la familia evidentemente no siempre fue la segura institución deseada por la Iglesia. En Costa Rica, en 1887, de unos 8.500 nacimientos, más de 2.000 eran ilegítimos. Incluso la misma Iglesia admitió que los obstáculos principales para el matrimonio no eran la inmoralidad, sino la escasez de clérigos, la distancia que separaba a las comunidades y la falta de dinero para pagar los gastos.[19]

La Iglesia latinoamericana atravesó un proceso de reforma y romanización en la segunda mitad del siglo XIX y los fieles fueron sometidos a un escrutinio más concienzudo que el que habían experimenta-

18. Citado por Pazos, *La iglesia en la América del IV Centenario*, p. 223.
19. *Ibid.*, pp. 225-226, 228.

do anteriormente. Hubo un aumento del número de clérigos, así como un cambio de carácter a medida que se hicieron más fervorosos, más evangelizadores y más hambrientos de almas, como se afirmó. Los curas de parroquia ya no aceptaban pasivamente la inacción religiosa, sino que trabajaban activamente para extender la fe y la piedad. En Chile, el sínodo de 1895 insistió en que la misa de parroquia debía celebrarse no sólo como un acto de adoración, sino como una ocasión en que se podía instruir a la gente en los elementos básicos de la fe y recitar las respuestas del catecismo.[20] La transformación del estilo eclesiástico fue tipificada por el ministerio de un cura de parroquia en El Salvador. Éste llegó a Arentas en 1855, cuando no había «ni vestigio de parroquia»: sólo una vieja iglesia sin ornamentos ni misales y un cáliz. Después de trabajar durante veintitrés años, había construido cinco iglesias nuevas para la región y podía afirmar haber tenido cierto éxito cultivando la fe y la moral, por lo que confesó: «Si bien hay vicios y desórdenes, debe estimarse como una legítima consecuencia del mundo».[21] Éstas eran señales de una renovación de las estructuras parroquiales y de un resurgimiento de las comunidades cristianas.

La vida religiosa se recuperó a principios del siglo XX, con la expansión de devociones al Santo Sacramento y al Sagrado Corazón, de las Cuarenta Horas, de los Primeros Viernes y de Novenas de todo tipo. Las devociones eucarísticas, destinadas originariamente a reparar los insultos hechos a Jesucristo por parte de liberales, francmasones y otros, hicieron aumentar la frecuencia de las comuniones y suscitaron un intento de convertir al mismo estado. Individuos, familias, parroquias, países enteros fueron consagrados al Sagrado Corazón, un culto animado especialmente por los jesuitas, en reconocimiento de la soberanía de Jesús sobre la sociedad, siendo junio el mes particular dedicado al Sagrado Corazón. También se produjo una renovación del culto a Nuestra Señora: se popularizó la Legión de María, se organizaron congresos marianos, meses especiales (mayo y octubre) se dedicaron a María y las campanas de los Angelus tocaron cada día. Con marzo y abril llegaban la

20. *Ibid.*, pp. 243-244.

21. Citado por Cardenal, *El poder eclesiástico en El Salvador*, p. 167.

Cuaresma y la Semana Santa y, de este modo, empezaba el año litúrgico, donde las nuevas devociones se unían a las antiguas prácticas.

La Iglesia latinoamericana valoraba estas manifestaciones religiosas públicas en una época en que los liberales y los laicos intentaban confinar la religión a las iglesias y a la conciencia privada, así como mantenerla fuera de las calles y de la vista. La Iglesia las vio como una expresión de solidaridad, un desafío a la persecución existente en países como México y Guatemala, en todas partes, una muestra de fe en contra de la falta de fe, un medio de animar a los fieles y de recobrar a los católicos que habían dejado de practicar. Los años alrededor de 1900 presenciaron el comienzo de una serie de grandes Congresos Eucarísticos para el fomento de la devoción al Santo Sacramento.[22] Tomando su modelo del organizado en Lille en 1881, los de Latinoamérica se convirtieron en gigantescos talleres de religión, ocasiones para la manifestación de una piedad y fervor admirables en que las multitudes acudían en masa a misas, confesiones y comuniones, escuchaban sermones, asistían a exposiciones de arte y participaban en reuniones culturales. También eran ocasiones en que las elites gobernantes se mostraban a sí mismas, en que presidentes, diplomáticos, militares y otras «altas personalidades» estaban ansiosos por ser vistos cerca de altares, en procesiones y sobre plataformas. Brasil, Uruguay, Paraguay, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y México tuvieron cada uno su Congreso Eucarístico nacional en las décadas posteriores a 1900, a menudo después de tiempos difíciles para la Iglesia o el país. En 1934, Argentina organizó un Congreso Eucarístico internacional en Buenos Aires, distinguido con la presencia del legado papal el cardenal Eugenio Pacelli, asistido por trece cardenales, 200 obispos y miles de curas, y que fue interpretado por muchos como la señal de la reconversión de Argentina después de décadas de laicismo.

La nueva religiosidad dirigida desde la diócesis y predicada desde los púlpitos era un intento de atraer a la gente de nuevo a Cristo y a la Iglesia, lo que obtuvo una respuesta por parte de la multitud católica.

22. Cárdenas, *La Iglesia Hispanoamericana en el siglo xx*, pp. 185-90.

Los curas de parroquia todavía decían que la gente era fiel a la religión, pero inclinada al mal. Éste era el límite de la reforma. La Iglesia no podía conquistar el pecado ni convertir a la gente a las buenas maneras. La secularización de la sociedad completó lo que había empezado la naturaleza y las consecuencias del pecado original estaban claramente a la vista. Desde el púlpito, los sacerdotes atacaron las trampas del diablo, el mundo y la carne, instando a un uso más frecuente de los sacramentos. Sin embargo, tuvieron que contentarse con una práctica formal, una piedad privada y una moral individual. Éste era el objetivo de las misiones redentoras, un tipo de tratamiento de *shock* religioso para los que habían dejado de practicar que se hizo popular en toda Latinoamérica durante los primeros años del siglo. Fue, por supuesto, parte de la misión de la Iglesia llevar a la gente a la santidad personal y guiarla hacia los sacramentos. No obstante, hubo un aspecto en que la Iglesia se volvió hacia sí misma y se apartó del mundo moderno. Había pocos indicios, provenientes de curas o de laicos, de la existencia de una conciencia pública o social. Éstos fueron adelantos posteriores.

La religión popular, una religión formal

El historiador puede describir tanto el paisaje sagrado como el político de Latinoamérica y trazar el mundo local de imágenes, santos patrones, altares, milagros y todos los otros recursos espirituales que invocaron estas comunidades urbanas y rurales en contra de los azotes de las plagas, las pestilencias, las sequías y el hambre. La religión de la gente era rica en su expresión: promesas a Nuestra Señora y a los santos, reliquias e indulgencias y, sobre todo, los altares y los lugares sagrados de la vida religiosa local. Éstos eran escenarios de curaciones, milagros y visiones, lugares sagrados en donde se decían y oían oraciones, puntos de destino de procesiones y peregrinaciones, parte del mundo inmediato de la gente. Las festividades de Nuestra Señora y de Corpus Christi en particular atrajeron grandes multitudes a las iglesias y a las calles y ocasionaron procesiones largas y ruidosas. La-

tinoamérica era prolífica en altares y cultos marianos, así como en fiestas locales. Algunas de las más exuberantes celebraciones de fiestas populares y de santos locales, en las que la bebida, los bailes, las peleas y las revueltas excitaron a algunos y escandalizaron a otros, fueron refrenadas (o no refrenadas en muchos casos) por curas y obispos. Había una delgada barrera entre lo popular y lo profano que los mantenía separados en un sentido y unidos en otro. En Chile, había frecuentes fricciones entre las autoridades de la Iglesia y los organizadores de celebraciones y danzas locales específicas tales como las dedicadas a la Virgen de Andacollo, aunque esto no era necesariamente un ataque de la Iglesia a la religiosidad popular en general.[23] Si había una campaña contra fiestas religiosas, procedía más de los liberales que de los obispos, aunque, en Perú, un obispo denunció las fiestas en su diócesis tan firmemente como lo haría cualquier liberal: «Todas las fiestas que los indios celebran son ocasión de las más repugnantes orgías de alcoholismo y crápula».[24] En Venezuela, el sínodo de 1904 condenó la profanación de fiestas y de procesiones en algunos pueblos, «en que la imagen del santo [iba] acompañada de bailes y cantos ridículos y de otras manifestaciones plenamente irreverentes, no tolerables ni como actos de una piedad sencilla e ignorante».[25]

La religión popular podía tanto amenazar como entretener. Durante las guerras civiles, la religión a menudo reforzaba la motivación política. En la década de 1830, la rebelión del caudillo conservador Rafael Carrera en contra de los liberales guatemaltecos, enemigos fanáticos de la Iglesia, asumió el estilo de una cruzada religiosa, y los capellanes se mezclaron con las tropas indígenas y mestizas, evangelizando, exhortando e incluso peleando. El mismo caudillo explicó:

23. Salinas, «La iglesia chilena ante el surgimiento del orden colonial», *HGIAL*, IX, pp. 412-413.

24. Citado por Jeffrey Klaiber, «La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en el Perú (1860-1930), *HGIAL*, VIII, *Perú, Bolivia y Ecuador* (CEHILA, Salamanca, 1987), p. 301.

25. Citado por Pazos, *La Iglesia en la América del IV Centenario*, p. 292.

> Carrera, para estimular más a las masas levantadas, ya porque así lo sintiera o porque le convenía, los estimulaba con la Religión, celebraba constantemente funciones de iglesia en cuantos Pueblos podía, respetaba mucho a los Curas y ordenó que todas las tropas de su mando cantaran la Salve por la noche y a la madrugada; costumbre que quedó establecida y que todos cumplieron con el más vivo entusiasmo.

Un observador norteamericano presenció en la Ciudad de Guatemala una procesión religiosa en honor a la Virgen dirigida por un grupo de «diablos» enmascarados, seguidos por monaguillos, sacerdotes, carrozas, la imagen de la Inmaculada Concepción y la Sagrada Comunión. Después venían las tropas de Carrera cantando el Salve Regina.[26] También México tenía sus guerreros religiosos, los religioneros, que se alzaron en 1873 contra las leyes reformistas anticatólicas y la subsiguiente expulsión de las órdenes religiosas. Estos precursores de los cristeros del siglo xx representaban una reacción popular a la ideología liberal y fueron una sorpresa para la Iglesia y el estado.[27]

Las manifestaciones de la religión popular respondían frecuentemente a una persecución religiosa y se convirtieron en una forma de protesta de la gente común, una defensa espontánea de sus creencias religiosas. La gente de Nicaragua no tenía medios para resistir los dictados de su atormentador, Santos Zelaya, o la presión implacable de su estado anticlerical. Sin embargo, la noche del 31 de diciembre de 1900, una gran multitud de católicos se reunió en Granada para inaugurar la construcción de una cruz enorme, un símbolo de unidad con todo el mundo católico, ya que dedicaba el nuevo siglo a Jesucristo.[28] La protesta política también se oía a veces en las canciones y los versos de la gente, así como en las composiciones de cantantes de música folclórica como los cantores a lo divino de Chile, para quienes Cristo había venido al mundo para elevar a los po-

26. John Lynch, *Caudillos in Spanish America 1800-1850*, Oxford, 1992, pp. 374, 382.

27. François-Xavier Guerra, *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, 2 vols., 1988, vol. I, p. 220.

28. Cárdenas, *La Iglesia Hispanoamericana en el siglo xx*, p. 85.

bres y humillar a los ricos.[29] Esta verdad recordaban a los clérigos y a los políticos:

En las novenas que corren
los padres de San Francisco
el pobre paga las velas
y el milagro es para el rico.

La religiosidad popular podía ser una señal, no de protesta, sino de unión entre el estado y la nación. La devoción colonial a la Virgen de Luján hizo de este altar el símbolo nacional de Argentina, en el que el apoyo gubernamental siguió al entusiasmo popular: de los colores de la Virgen, azul y blanco, surgieron los de la bandera argentina. Los títulos de la Virgen también podían ser apropiados por intereses sectoriales. En Chile, la tradicional Virgen del Carmen fue convertida en la patrona de las fuerzas armadas y coronada como reina de Chile en 1926. Nadie, sin embargo, pudo arrebatar a los pobres del sur de Chile el popular San Sebastián de Yumbel, objeto de oraciones y peregrinación, cuyos milagros restablecían la salud y salvaban las cosechas de la vid y el grano.

La religión era la moneda de la vida cotidiana: se aparecía a la gente en verdades metafísicas y formas físicas, respondiendo preguntas y satisfaciendo necesidades que la misma naturaleza no podía proporcionar. Las grandes procesiones religiosas, Nuestra Señora de Chapí en Arequipa, el Señor de la Soledad en Huaraz, Nuestra Señora de Copacabana en Bolivia, Nuestra Señora de Luján en Argentina, Nuestro Señor de Monserrate en Bogotá, el Cristo Milagroso de Buga, el Santo Cristo de Esquipulas en Guatemala, Nuestra Señora de Guadalupe en México, testifican la base popular de la Iglesia y la fuerza de la religiosidad popular. En Lima, la devoción al Señor de los Milagros, cuyas tres procesiones durante el mes de octubre están atestadas de devotos vestidos de púrpura penitencial, empezó en el

29. Maximiliano Salinas, «Cristianismo popular en Chile, 1880-1920», *Nueva Historia*, 3, 12 (1984), pp. 275-302.

periodo colonial como una imagen y una procesión de esclavos negros y extendió gradualmente su atracción a prácticamente toda la sociedad. Las oraciones a menudo se dirigían a individuos que tenían una santidad especial, como Santa Rosa de Lima, el Beato (ahora Santo) Martín de Porres y Pedro Claver, el santo de los esclavos, canonizado por León XIII en 1888. Sin embargo, la gente frecuentemente veneraba a personajes que no habían sido canonizados, con una instintiva creencia en la comunión de los santos. Los santos eran las únicas imágenes en donde la práctica religiosa era débil. Un informe de una visita pastoral en el Chile rural documentaba en 1918: «En esta parroquia hay mucha devoción al santo patrono san Francisco de Asís y, sin embargo, los feligreses frecuentaban poco los sacramentos y contadas eran las personas que asistían a misa los domingos».[30]

¿Hasta qué punto se conformó la religión en Latinoamérica con los conceptos de religión «popular», tal como se esbozaron anteriormente, o se dividió en una Iglesia oficial y otra popular? ¿Hubo una subcultura religiosa independiente de la Iglesia institucional, la expresión de los sectores marginales de la sociedad, que existió a su lado y quizás en oposición a la religión ortodoxa de los curas y los obispos? La religión popular no era algo completo en sí mismo. Es verdad que, a los ojos de las autoridades eclesiásticas, algunas manifestaciones religiosas eran más aceptables y respetables que otras que eran consideradas anárquicas y fuera del control oficial. Por eso, en Lima, la procesión del Sagrado Corazón era más representativa del catolicismo conservador, mientras que la procesión del Señor de los Milagros atraía más al pueblo.[31] No obstante, la diferencia entre las dos es más de contexto social que de significancia doctrinal.

Latinoamérica no proporcionó un modelo puro de religión popular. En primer lugar, nadie inventó ninguna religión nueva. Las prác-

30. Citado por Salinas, «La Iglesia chilena y la madurez del orden neocolonial», *HGIAL*, IX, p. 402.

31. Klaiber, «La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en el Perú», *HGIAL*, VIII, pp. 303-304.

ticas características del catolicismo popular expresaban la enseñanza de la Iglesia acerca de los santos, las indulgencias, las santas almas, las oraciones por los muertos, la veneración de las reliquias, el uso de medallas y el empleo del agua bendita: todas eran prácticas ortodoxas que no eran «autónomas» de ningún modo discernible. Así es cómo la misma Iglesia las trató, condenando elementos de paganismo y superstición que iban más allá de los límites de la ortodoxia, pero aceptando y bendiciendo aquellas prácticas que se consideraban parte del catolicismo. En las décadas alrededor de 1900, fueron los obispos los que, en sus frecuentes visitas a Roma, trajeron de vuelta reliquias, medallas, devociones nuevas y noticias de santos y milagros recientes, añadiendo así más prácticas piadosas a las ya acumuladas por la Iglesia latinoamericana. Además, la nueva religiosidad «oficial» de finales del siglo XIX, especialmente las devociones marianas y el Rosario, se fundieron fácilmente con prácticas populares anteriores, que ya contenían un culto tradicional a la Virgen María. Estos cultos locales en altares oscuros eran desde un punto de vista doctrinal los mismos que las grandes devociones marianas que tenían lugar en Europa y otras partes. El Rosario, por ejemplo, que animaba a la meditación acerca de los grandes misterios de la religión, era un medio de instrucción en la fe universal. El Rosario guiaba la mente a Cristo y a la Virgen, pero la Virgen a quien Latinoamérica rezaba era la María universal, conocida por papas y prelados y por los fieles de todas partes.

La religiosidad popular y las organizaciones laicas no eran inherentemente anticlericales. Se habían desarrollado, hasta cierto punto, en respuesta a la ausencia de los curas, no en oposición a ellos. Las propias autoridades eclesiásticas eran conscientes de la necesidad de fomentar la autoayuda entre los laicos en las regiones que eran a menudo desiertos religiosos. El sínodo venezolano de 1904 recomendó que, en comunidades rurales donde había una capilla, pero ningún sacerdote, los feligreses se reunieran «bajo la dirección o presidencia de una persona respetable y devota de entre ellos mismos con el objeto de rezar el santo rosario, tener alguna lectura piadosa y enseñar algo del catecismo a los niños y aún a los adultos, hasta donde ellos lo necesi-

ten».[32] También en Brasil los obispos animaron a comunidades distantes a formar grupos que se reunieran para rezar, hacer devociones y volver su mente a «actos de fe, esperanza, caridad y contrición». Es verdad que la Iglesia de fines del siglo XIX miró con recelo las fraternidades tradicionales e intentó controlarlas u organizar otras alternativas como las sociedades de San Vicente de Paúl y otras organizaciones pías, caritativas o de recaudaciones de fondos bajo tutela eclesiástica. Las fraternidades, que nunca habían sido exclusivamente «populares», ya no tenían razón de ser y tendían a retirarse del centro de la vida parroquial.

La religión popular trascendía la clase social. Era tanto urbana como rural, tanto artesana como campesina y tanto clerical como laica. Sin embargo, en Latinoamérica, la Iglesia existía dentro de la estructura social predominante, donde los pobres eran más propensos que los ricos a las enfermedades y al hambre, así como a invocar sus santos especiales. La mayoría de las fiestas eran organizadas por grupos campesinos, mineros o artesanos particulares, que buscaban la protección de una virgen o un santo favoritos. En algunos casos, los negros y los mulatos tenían sus propias fiestas, de la misma forma que los indios celebraban sus días festivos especiales. No obstante, la Iglesia Latinoamericana no era nada homogénea y parecía estar formada por una diversidad de gente y movimientos. No era tanto que hubiera dos niveles de religión, popular y oficial, como que existieran muchas expresiones. En última instancia, las creencias y prácticas del catolicismo popular no representaban más que los intentos de la gente de concretar más lo abstracto, de redefinir lo sobrenatural en términos del medio natural en que vivían. No hay duda de que la superstición representó su papel en la vida de mucha gente. Era fácil para los que participaban en devociones autorizadas caer en la espiritualidad privada, y probablemente había devotos que donaban dinero para cultos con la esperanza de recibir beneficios. Normalmente, la Iglesia estaba menos preocupada por el fundamento de la superstición que por su independencia de la autoridad de la Iglesia.

32. Citado por Pazos, *La Iglesia en la América del IV Centenario*, p. 244.

En sociedades con grandes comunidades indígenas, la religión popular es difícil de definir. En México y Guatemala, por ejemplo, hubo una especie de fusión entre la religión practicada y la prescrita, mientras que las principales preocupaciones de la Iglesia eran más el rechazo y la superstición que las prácticas populares. Las autoridades eclesiásticas del Perú, familiarizadas con la superstición, observaron con sospecha muchas de las prácticas religiosas de los indígenas andinos. En 1912, el obispo de Puno, Valentín Ampuero, describió la religión de los indígenas como distorsionada por la ignorancia: «Sus creencias religiosas son reducidísimas, su religión es un cristianismo muy adulterado, consiste en mandar decir una misa o rezar delante de la imagen de un santo, cuando está enfermo, se le ha muerto algún pariente o deudo, se le ha perdido una llama».[33] Sin embargo, las misas y las oraciones eran prácticas católicas, legados de una evangelización pasada e indicios de una fe presente.

¿Era una fe bien fundada? Pese a la reforma de la Iglesia y a la renovación religiosa, la jerarquía distaba mucho de confiarse acerca de la vida religiosa sobre el terreno. La propia Roma estaba preocupada por la ignorancia de los católicos latinoamericanos, convencida de que las estructuras parroquiales eran peligrosamente débiles y que «casi cincuenta millones de fieles en los que el amor a la Iglesia parec[ía] providencialmente innato, se enc[ontraban] casi por completo desprovistos de aquellos cuidados y ayudas espirituales que en otras regiones los pastores de las almas difund[ían] a diario». Como medio de fe, la religiosidad popular tenía sus limitaciones. La escasez de sacerdotes implicaba una ausencia de sacramentos y una falta de instrucción. En Latinoamérica, como en muchas partes de Europa, eran las mujeres quienes mantenían la fe viva, se confesaban, comulgaban y escuchaban los sermones, mientras los hombres miraban condescendientemente. Los hombres tenían la costumbre de salir de la iglesia durante el sermón para reunirse afuera, hablar y fumar, lo que enfurecía a los sacerdotes; según el Consejo Plenario Latinoamericano de 1899, «nada

33. Klaiber, «La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en el Perú», *HGIAL*, VIII, p. 301.

hay tan intolerable ni tan indigno como despreciar, u oír sin atención las palabras de Jesucristo».[34]

Las autoridades eclesiásticas se esforzaron por apropiarse de la religiosidad popular y traerla a las iglesias. Con la inminencia del fin del siglo, el papa León XIII urgió a los fieles de todo el mundo católico a dirigir su pensamiento a Cristo y renovar su fe. El año 1900 fue designado un Año Santo, un año de Jubileo, en el que el Papa ofrecía una indulgencia especial a los que hicieran penitencia y visitaran las basílicas romanas o sus propios altares locales. En Latinoamérica, los feligreses respondieron: se organizaron misas, ceremonias y celebraciones y la gente acudió en masa a las iglesias. En Nicaragua, en la iglesia de la Merced, el último día de 1900 fue conmemorado con misas, la presentación de los Santos Sacramentos y una procesión del Sagrado Corazón. A medianoche empezó una misa cantada mientras la congregación llenaba la iglesia de tal modo que llegaba a la calle. Hacia las cuatro de la madrugada, 8.000 personas habían recibido la comunión y, al llegar el amanecer, el sacerdote de la parroquia «procedió a incinerar seiscientos volúmenes de obras prohibidas de autores impíos cuyos dueños los pusieron en sus manos, para que fuesen quemados en esta ocasión».[35] En el transcurso de la mañana, miles de comulgantes se acercaron a los altares, y la ceremonia se clausuró con una procesión solemne del Santo Sacramento por las calles de la capital.

El Año Santo de 1900, uno en una larga serie de Jubileos, tuvo una significación particular para la Iglesia de Latinoamérica: un acto de agradecimiento por la liberación de un siglo de liberalismo y una esperanza de una futura renovación. La ocasión careció de mensajes o significados apocalípticos y fue una expresión de catolicismo ortodoxo. Sin embargo, el siglo y el continente habían presenciado un gran número de arrebatos por parte de milenaristas, que empleaban las señales y los símbolos de la religión católica, aunque no la autoridad de la Iglesia.

34. Citas de Pazos, *La Iglesia en la América del IV Centenario*, pp. 256-257, 292.

35. J. E. Arellano, «Nicaragua», *HGIAL*, VI, *América Central* (Salamanca, 1985), pp. 324-331.

La colonia y el milenio

La fe en el milenio continuó en el mundo cristiano incluso cuando no se cumplió literalmente la promesa de la segunda venida de Cristo. La tradición apocalíptica siguió existiendo como una creencia en un segundo adviento que anunciaría el establecimiento del reino de Dios en la tierra. Esta creencia significaba cosas diferentes para cada persona. Los milenaristas creían que el reino de Dios llegaría gradualmente a través de un progreso humano inspirado por Cristo, mientras que los milenarios más populares esperaban que una intervención divina y una acción cataclísmica estableciera el reino de Cristo sobre la tierra.[36] Un escenario milenario común profetizaba una época de dificultades y tribulación, después de la cual el mundo se purificaría: calamidades naturales (inundaciones, epidemias de hambre y terremotos) anunciarían una nueva era de paz y prosperidad en que el gozo seguiría al terror y la buena voluntad a la discordia. En ese gran día no habría guerra, ni crímenes ni miedo. Según estas creencias, el milenio vendría súbitamente en forma de una salvación de grupo, destruyendo el viejo mundo del pecado y sustituyéndolo por una sociedad nueva y perfecta. Un agente divino, no un esfuerzo humano, sería el instrumento del cambio. Aparecería un profeta o mesías que dirigiría e instruiría a los fieles y brillaría más por aceptación que por cualidades personales. No sería un sacerdote, sino que se hallaría fuera de la estructura religiosa normal. Demostraría sus aptitudes curando y aconsejando: éstos serían los poderes que atraerían y retendrían a sus seguidores. Alrededor suyo se formaría un grupo íntimo de discípulos y, fuera de ellos, un círculo más amplio.

En Hispanoamérica, la creencia en el milenio apareció por vez primera en el siglo XVI y fue fomentada por misioneros franciscanos, que

36. J. F. C. Harrison, *The Second Coming: Popular Millenarianism 1780-1850*, Londres, 1979, pp. 3-10, 11-12; Damian Thompson, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millenium*, Londres, 1996, pp. 20-8, 57-60. *Vid.* también Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, 1993.

se basaron en las profecías del monje cisterciense Joaquín de Fiore (1135-1202). Joaquín consideraba que la historia comprendía tres grandes periodos: la edad del Padre, bajo la jurisdicción del Antiguo Testamento; la del Hijo, bajo la del Nuevo Testamento, y la cercana era del Espíritu, en que nuevas órdenes religiosas convertirían a todo el mundo y marcarían el comienzo de la Iglesia del Espíritu. Los misioneros franciscanos interpretaron algunos acontecimientos sucedidos en la Nueva España como pruebas vivientes de la llegada de una nueva época y de la creación de una nueva sociedad. Los frailes Toribio de Motolinia y Jerónimo de Mendieta proclamaron que los indígenas serían liberados de sus tribulaciones por medio del bautismo: seguros en la esperanza de la segunda llegada de Cristo y del juicio final, reivindicarían la política de la conversión en masa y darían a México un lugar preponderante en la historia del cristianismo antes de que culminara en el fin del mundo. Muchas rebeliones populares de la época colonial expresaban creencias apocalípticas a la vez que quejas sociales y recordaban el lenguaje de los frailes. La tradición milenaria estaba todavía viva en el siglo XVIII. El jesuita chileno Manuel Lacunza, escribiendo desde el exilio en Europa, habló de la venida del Mesías rodeado de gloria y majestad para establecer un reino de paz y justicia: aunque no hacía referencia a América en su obra, el mensaje se oyó por todo el mundo y respondió a las preocupaciones de una época revolucionaria.[37] Mientras Lacunza estaba escribiendo una teología milenaria, la esperanza en un segundo cristianismo ya estaba activa en algunas partes de América.

Una serie de movimientos indígenas que tuvieron lugar en México en el siglo XVIII, seis entre los mayas de Yucatán y Chiapas, uno en Oaxaca y dos en el norte de México, expresaban un resentimiento indígena contra los abusos del poder colonial, la presión sobre la tierra y las excesivas demandas de trabajo e impuestos. Los enemigos a los que atacar eran los funcionarios y los misioneros: la solución era ter-

37. John Leddy Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1970, pp. 45-48; W. Hanisch, «Manuel Lacunza S. I. y el milenarismo», *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 40 (1971), pp. 496-511.

minar con el gobierno de los españoles, apropiarse del mundo de los explotadores, derrocar el orden social y reemplazarlo por una dominación indígena. Las protestas fueron denunciadas por las autoridades españolas como expresiones de «paganismo y herejía». Sin embargo, todos expresaron una visión religiosa, una mezcla de símbolos mayas y cristianos que hablaba de héroes míticos que regresan a su patria, salvadores que vienen a redimir a la gente, mundos que son destruidos y reviven, un movimiento cíclico de calamidades y bienestar, escasez y abundancia. La mayoría de los movimientos fueron impulsados por visiones milenarias e inspirados por apariciones, imágenes milagrosas, mensajes divinos y profecías. Los que se presentaron como mesías eran personas que conocían ambos mundos: indios de nacimiento, «blancos» de educación, de religión adquirida a través de los frailes. De este modo, pudieron apropiarse de la religión de los dominadores y transformarla en un agente de oposición.[38] El resultado fue una síntesis del destino maya y el milenio cristiano: las profecías mayas del fin del mundo provocado por los errores de los hombres convergieron con la creencia en los poderes salvadores de la Virgen que devolverían y restablecerían la felicidad. No obstante, la felicidad evitó a estos desgraciados. Los mesías eran normalmente apresados y deportados, sus altares y sus ídolos destruidos. Sin embargo, la esperanza nunca murió en el corazón de los milenarios: un movimiento desafió el mundo exterior más allá de las expectativas de sus enemigos.

La gran rebelión de Cancuc de 1712 pretendía formar un estado indígena, instalar una elite teocrática y establecer iglesias autóctonas. El 10 de agosto de 1712, una gran multitud de indígenas de los Altos de Chiapas se reunió en Cancuc para celebrar la fiesta de la Virgen y recibir otro mensaje:

> Ahora no había mas Dios ni Rey y ellos debían solamente adorar y obedecer a la Virgen que descenderá del cielo al poblado de Cancuc con el objeto de proteger y gobernar a los indios, y al mismo tiempo ellos de-

38. Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, 1989, pp. 168-169.

berían obedecer y respetar a los ministros, capitanes y oficiales que ella pusiera en los poblados, ordenándoles expresamente que mataran a todos los padres y curas, así como a los españoles, mestizos, negros y mulatos, de forma que solamente los indios permanecieran en la tierra.[39]

Desde ese momento, el movimiento mesiánico se hizo abiertamente agresivo hacia los blancos, al dar a los indios el control de la doctrina y las instituciones religiosas. La rebelión no fue controlada hasta 1716.

La rebelión de Jacinto Canek, un indio educado por los franciscanos de Yucatán, fue otra amenaza para la Iglesia y el estado. Empezó en el pueblo de Quisteil durante la misa del 19 de diciembre de 1761, de la que el cura tuvo que salir huyendo para salvar la vida. Jacinto predicó sobre el fin de los sacerdotes y los oficiales y se proclamó a sí mismo «Rey de Yucatán». Su esposa también ocupaba un lugar especial en el movimiento y se la designó Virgen azul de la Concepción. Los seguidores comenzaron a organizar un gobierno independiente, y obtuvieron el apoyo de una amplia diversidad de pueblos. Estaban armados y eran capaces de resistir a los españoles y defender sus ganancias, hasta que fueron finalmente derrotados por el poder colonial. Las represalias que siguieron fueron sangrientas.

Entre los diversos curanderos indios que aparecieron en México a finales del siglo XVIII, para esperar el fin del mundo y el descenso de Dios a la humanidad, el más famoso fue Antonio Pérez, un médico popular indio de Yautepec, y antiguo pastor alcohólico, que se dio a conocer a finales de la década de 1750.[40] La primera señal sobrenatural que tuvo fue una visión de la Virgen María al pie del volcán Popocatépetl, que llevaría al descubrimiento de una Virgen del volcán indianizada. Pronto, la casa de Pérez en Tetizicayac se convirtió en un santuario que atrajo a centenares de indios de la región, cautivados por las curaciones, la curiosidad o los poderes de las milagrosas imágenes de Cristo vistas por Pérez. Asimilando fragmentos del rito católico al folclore indio, Pérez asumió las funciones de sacerdote y curandero, bau-

39. Citado por Barabas, *Utopías indias*, p. 178.

40. Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford, 1989, pp. 208-209.

tizó a sus discípulos y oyó confesiones. Más tarde, se proclamó a sí mismo un dios y fue adorado. Basándose en el poder de su atractivo popular, empezó a atacar a la Iglesia oficial y la describió como el Infierno, negó la presencia real y rechazó los santos tradicionales. El mensaje de Pérez contenía indicios de un radicalismo social, como era normal en los movimientos milenarios. Emborracharse era un pecado, pero no la fornicación, que él mismo practicaba con chicas jóvenes. Profetizó terremotos y epidemias, acontecimientos que anunciarían el desmoronamiento del gobierno español, especialmente de sus tres agentes: el tributo, el virrey y el arzobispo. El fin del orden colonial permitiría el advenimiento de otro mundo en donde él sería el rey y el pontífice. «Todo había de ser de los naturales ... Ellos solos habían de quedar y los españoles y gente de razón se habían de quemar ... Todas las riquezas les habían de quedar a los naturales... El mundo era una torta que se había de repartir entre todos».[41] En el siglo XVIII, la Iglesia y el estado desconfiaban de este tipo de piedad popular, algo que estaba en desacuerdo incluso con la diluida ilustración que alcanzó al mundo hispano: ésta era gente ignorante, culpable de idolatría. No obstante, no era una cuestión de indios contra blancos. El sacerdote local Domingo José de la Mota, que arrestó a Pérez, confiscó su imagen y, finalmente, presentó acusaciones contra él, era él mismo un indio, un cacique y tenía dos hermanos que eran curas.

Había un abismo entre dos mundos indios: el de la cultura indígena y el que se había aculturizado en la Iglesia católica y el gobierno hispano. ¿Hasta qué punto salvó este abismo el milenarismo popular y transformó las antiguas creencias indígenas en una esperanza de liberación por parte de un mesías cristiano? Se ha afirmado que las ideas milenarias de México que profetizaban el fin del mundo y el establecimiento de una nueva era más que estar inspiradas en la tradición apocalíptica cristiana, procedían de la tradición nativa mítica y escatológica, y que estas ideas no sólo estuvieron presentes en las rebeliones coloniales, sino también en la lucha por la independencia. Actualmente, es imposible decir si la religión se transformó tan fácilmente en re-

41. *Ibid.*, pp. 105-172.

belión. Hay cierta evidencia, por otro lado, de que los tardíos movimientos mesiánicos coloniales querían invertir el orden del mundo y elevar la cultura indígena a la supremacía. En el norte de México, durante los años 1800-1801, un mesías indio, José Bernardo Herrada, expresó su odio hacia los blancos españoles en una campaña de predicación desquiciada en que predijo la llegada de un milenio indio; la soberanía pasaría de las autoridades coloniales blancas a los indígenas de la Nueva España en la persona de un monarca indio: su padre.[42] Ninguna de estas profecías se cumplió, pero fueron un recuerdo incómodo para las autoridades de que los mesías y los milenarios no estaban extintos. Más adelante en el siglo XIX, la religión popular de Argentina, Brasil y México añadió nuevos capítulos a la historia milenaria.

Indicios milenarios: Argentina

Los movimientos milenarios, tal como se desarrollaron en Inglaterra y Estados Unidos en 1750-1850, ocurrieron como respuesta a condiciones sociales y económicas particulares, frecuentemente un tiempo de crisis, en que la angustia, la ansiedad y los sentimientos de relativa privación hacían que la gente ordinaria buscara un líder y siguiera un programa social radical.[43] También en Latinoamérica hubo una conexión entre las presiones políticas y sociales en una época de modernización y el vehemente deseo de un mundo mejor en que Dios gobernaría, se enderezarían los tuertos y la prosperidad sería restablecida.

En las primeras horas del día de Año Nuevo de 1872, en el pequeño pueblo de Tandil, Argentina, un grupo de gauchos armados, gritan-

42. Enrique Florescano, *Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*. Austin, 1994, pp. 172, 215-217; Eric Van Young, «Millenium in the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1805», *Comparative Studies in Society and History*, 28 (1986), pp. 385-413. Acerca del milenarianismo y de las insurrecciones populares, *vid.* los comentarios de Taylor, *Magistrates of the Sacred*, p. 782 n. 64.

43. Harrison, *The Second Coming*, pp. 214-223.

do amenazas contra los extranjeros y los francmasones, empezaron una serie de matanzas y destrucción en los campos cercanos. En una sola mañana, asesinaron a treinta y seis personas, la mayoría inmigrantes españoles, italianos, franceses y británicos, una masacre que causó alarma e indignación en Argentina y en Europa. Algunos argentinos intentaron explicarlo como una conspiración entre la elite local para asustar a los extranjeros. Otros lo vieron como un grito de ayuda por parte de los gauchos oprimidos y marginalizados por los cambios agrarios y sociales. La mayoría estuvo de acuerdo en que fue una reacción contra los inmigrantes, que tomaban la tierra y el trabajo que debería pertenecer a los argentinos. Sin embargo, muchas personas insistieron en que esto era una explosión milenaria y en que detrás de ella se hallaba un mesías.

La rebelión de Tandil se aproximó al modelo milenario, aunque no lo reprodujo por completo. La significación social de las convicciones milenarias fue conspicua en Tandil. Sucedió en periodo de crisis y cambio en el campo sureño, donde el gran terrateniente chocó con el pequeño agricultor y ambos marginalizaron al gaucho desposeído de tierras. La ansiedad y la inseguridad eran el estado normal de los gauchos y los peones, y las condiciones rurales los habían convertido, desde hacía tiempo, en una clase desfavorecida y oprimida. La religión de los milenarios y la visión de una nueva época también puede identificarse en Tandil, aunque la evidencia sea indirecta y sólo pueda distinguirse en símbolos y eslóganes: «Viva la Patria y la Religión», «Mueran los gringos y masones». Una orden, matarlos a todos, ésta es «una guerra santa». El grito «mueran los masones» era un eslogan religioso dirigido a una demonología compuesta de liberales, protestantes y ateos. Matar por esta causa tenía una cualidad redentora. Cruz Gutiérrez, manchado de sangre por la matanza de esa mañana, suplicó a sus captores: «Sálvame la vida, capitán. Hemos hecho esto por la religión. Por ser cristianos». Como preludio a la masacre, éste era el mensaje escalofriante que se había dado a los asesinos:

> Al día siguiente de madrugada, después de haber repartido a todos Jacinto la divisa punzó como distintivo de los que pertenecían a la Religión,

> les dijo que venían a este pueblo para libertar a la religión y para que vieran las fieras que habían de aparecer, quedando salvos de todo peligro, todos los que acompañasen.[44]

Éstas no eran máximas emitidas por el clero, sino gritos multitudinarios de una acción fuera de los límites de la Iglesia, como se esperaría de un movimiento milenario. Jacinto Pérez afirmó ser el emisario de un curandero, Gerónimo de Solané, conocido en el campo como Tata Dios, el promotor de este terrible proyecto. Solané parecía y se comportaba como un profeta y sus orígenes y doctrina tenían un aura de misterio. Sin embargo, Pérez era conocido como un predicador popular por derecho propio que gozaba de cierta reputación en la zona rural de Tandil. Se le oyó decir que el fin del mundo era inminente y que el juicio final estaba al caer, que Dios había enviado a Tata Dios a castigar a los malos cristianos y a ofrecer protección y prosperidad a los argentinos. Si querían salvarse, tenían que matar a los gringos y a los masones, los autores de los grandes males sufridos por los oriundos del país. Circulaban rumores de que «iba a ser una revolución», que «el día 1 de enero había de haber una catástrofe en el Tandil, había de correr la sangre» y que «se decía con generalidad entre la gente vulgar que habría un diluvio y que correría sangre».[45]

Un panorama serio y sombrío.

Jacinto Pérez, entonces, jugó con muchos de los temores y deseos de los gauchos. Al ofrecer la salvación y fortuna en un nuevo paraíso, apelaba tanto a los valores espirituales como a los materiales, vinculando las condiciones rurales con la liberación milenaria e invitando a la gente a unirse a una campaña contra extranjeros si no querían per-

44. Declaraciones de Cruz Gutiérrez y Juan Villalba en Hugo Nario, *Los crímenes del Tandil*, Buenos Aires, 1983, pp. 56, 58-59; *vid.* también Juan Carlos Torre, «Los crímenes de Tata Dios, el mesías gaucho», *Todo es Historia*, 4 (agosto de 1967), pp. 40-45; Hugo Nario, *Tata Dios: El Mesías de la última montonera*, Buenos Aires, 1976, p. 124.

45. Declaraciones de varios testigos en Nario, *Mesías y bandoleros pampeanos*, Buenos Aires, 1993, pp. 33-35; *Los crímenes del Tandil*, pp. 62-63; y *Tata Dios*, pp. 91-92.

derlo todo. Ésta era una versión cristiana del milenio: por sus acciones se escaparían de la calamidad o perecerían en las llamas. Pérez también insistió en que ésta era la palabra de Solané y que él, Pérez, era solamente el mensajero.

Si el movimiento tenía una figura mesiánica, ése era Tata Dios, que parecía incorporar las cualidades de un semidios. Predicó un mensaje apocalíptico. La hora del castigo divino se aproximaba para paganos y pecadores, gringos y masones: los creyentes debían estar listos para llevar a cabo los castigos. Los que no cooperaran, verían perecer a sus esposas e hijos y ellos mismos se ahogarían en un mar de sangre; los que actuaran ahora disfrutarían de prosperidad en esta vida y de felicidad en la siguiente.[46] Según esta evidencia, Solané era un mesías reservado por Dios y enviado ahora para cumplir una misión. Su carácter sagrado había quedado confirmado por sus extraordinarios poderes de profetizar, curar y hacer milagros. Había viajado a lugares donde se le habían dado mandatos. Era una figura arquetípica de poder y majestad que un movimiento necesitaba si quería convencer. Si bien su personalidad no descolló sobre Tandil, esto estaba de acuerdo con el modelo milenario. Era un mesías, no por sus cualidades personales, sino porque cumplió las expectativas mesiánicas de su gente. En el suceso, sin embargo, rechazó la acción de aquellos que invocaron su nombre y desaprobó los crímenes cometidos el 1 de enero. Él mismo fue asesinado en prisión antes de poder ofrecer su testimonio.

Solané mostraba algunos de los rasgos de un mesías y el alzamiento tenía características milenarias. Sin embargo, las dudas permanecen y confinan la interpretación dentro de los límites de la hipótesis. En primer lugar, los acontecimientos sucedieron en un espacio de tiempo demasiado corto (noviembre-diciembre de 1871) como para permitir la creación de un movimiento creíble que llevara un mensaje milenario. En segundo lugar, ¿qué motivación religiosa podía llevar a cincuenta personas del campo sin graves antecedentes penales a cometer

46. Juan Fugl, *Memorias de Juan Fugl: Vida de un pionero danés durante 30 años en Tandil, Argentina, 1844-1875*. Trad. de Alice Larsen de Rabal. Buenos Aires, 1986, pp. 409-413.

crímenes de esta naturaleza? En tercer lugar, el mismo Solané no tiene credibilidad absoluta. Su posición y disposición en la comunidad local sugerían que aceptaba la estructura de poder imperante. Su mensaje, además, contenía ideas comunes respecto a los extranjeros y la religión. Solané seguía una conocida tradición al culpar a los extranjeros por los problemas del país: decir que los extranjeros estaban robando a los argentinos empleos y recursos no era ninguna declaración excepcional. Sin embargo, vincular a los extranjeros con los francmasones añadía otra dimensión, pues éstos eran considerados como inmigrantes culturales que destruirían la fe cristiana y la sustituirían por un paganismo antiguo. Además, los francmasones no reconocían ninguna patria y formaban un movimiento cosmopolita que reducía más que acrecentaba la identidad nacional. Solané era menos que un mesías, aunque más que un curandero. Sus seguidores, además, eran no sólo exponentes del milenarismo, sino también del catolicismo popular.

La religión popular tenía una historia en Argentina y una tradición en la Buenos Aires rural. Los campesinos podían desconocer la doctrina, pero aceptaban la religión cuando estaba disponible: tenían suficiente fe como para asistir a misa y a los sacramentos, aunque no regularmente, sí mínimamente, y para, algunas pocas veces, cumplir el sacramento del matrimonio, recitar oraciones y cantar himnos. Solané representaba no tanto un culto milenario específico como una conocida tradición de catolicismo popular, que mezclaba la religión y la superstición en cantidades desconocidas. Su conciencia de religión, su deferencia a Jesucristo y su devoción a Nuestra Señora de Luján, cuya imagen guardaba en su cuarto, lo situaban en la corriente principal de la vida rural y convirtieron su campamento en un sustituto de iglesia. Su medicina popular estaba vinculada a un elemento de la curación por fe, pero esto era corriente entre los curanderos y no le convertía en un mesías. La proliferación de curanderos y la supervivencia de la religión popular que se estaba fusionando con la magia y la superstición llenaron el vacío que había dejado la Iglesia católica y satisficieron las necesidades espirituales de la gente del campo.

La prensa liberal, nunca lenta en atacar a la Iglesia, atribuyó la responsabilidad de la masacre de 1872 al poder eclesiástico y a la supers-

tición religiosa. *La Tribuna* de Buenos Aires acusó a la Iglesia de desatar una guerra contra los masones y de animar el fanatismo religioso: «Los asesinos del Tandil no son hombres de vida criminal, ni gentes a quienes el botín arrastrase a la matanza. Son creyentes católicos que han creído obrar en servicio y por la inspiración del Dios del bien, al hacer tanto mal».[47] Otros periódicos adoptaron una postura similar y atribuyeron el crimen de Solané a su catolicismo y a la predicación del clero católico en un momento en que la Iglesia estaba atravesando una renovación pública. Según esta interpretación, los asesinos se convertían en el brazo militante del catolicismo popular.

Sin embargo, la impresión de que el campo argentino estaba lleno de sacerdotes y de que la Iglesia controlaba firmemente a la población era exagerada. La fe de las pampas era más una superstición que una religión. No era fácil atraer a los gauchos a ninguna causa en particular y, normalmente, se contentaban con dejar la religión a las mujeres. Ni la Iglesia era tan dominante ni los campesinos tan dóciles como la prensa afirmaba. La religión estaba presente en algún lugar de la mente de los criminales, pero sería difícil establecer una correlación exacta entre sus acciones y sus creencias. Estos hombres actuaban menos según la razón que por instinto. Para algunos, la religión era un motivo; para otros, una justificación; para otros, un grito tribal.

Los asesinos del Tandil ocuparon una posición entre los rebeldes seculares y los entusiastas religiosos. Su retórica parecía recordar el libro del Apocalipsis, aunque la ideología y el ambiente del movimiento eran menos milenarios que católicos. Esto no significaba, como dijeron los liberales, que la Iglesia fuera un agente de xenofobia: muchos de los clérigos de la Iglesia renovada eran extranjeros y tenían crecientes vínculos con Roma. Sin embargo, el catolicismo popular tendía a ofrecer mensajes simples y sus partidarios, a confiar en la religión para la salvación instantánea. Los asesinos se imaginaron luchando contra extranjeros y liberales. Esto era una causa popular, no una conspiración de terratenientes. Indudablemente, la hostilidad de los ganaderos y los funcionarios locales hacia los colonos extranjeros

47. «Los asesinatos del Tandil», *La Tribuna*, Buenos Aires, 9 de enero de 1872.

era una ventaja para los asesinos. No obstante, el grito de guerra básico era: «¡Mate a un extranjero o muera en el diluvio!». ¿Una herejía o una blasfemia? De cualquier manera, la masacre fue un misterio.

Los mesías del Brasil

En el Brasil, donde la Iglesia era una combinación de catolicismo puro, religión popular y desviaciones marginales, podían verse diversas variedades de experiencias religiosas. El catolicismo puro se expresaba en el dogma, la misa, los sacramentos y los cultos ortodoxos a la Virgen María. La religión popular expresaba un catolicismo parcial que constaba de oraciones a los santos, procesiones, imágenes y oraciones por los muertos y prácticas que sustituían muchas necesidades religiosas a falta de curas y parroquias. Esta subcultura religiosa había sido tolerada por la Iglesia durante mucho tiempo porque podía mantener viva la religión sin la presencia de un gran número de clérigos e instituciones elaboradas, y era más bien el reflejo de una infraestructura débil que de una creencia defectuosa.

Brasil tenía una larga tradición de arrebatos milenarios: algunos de ellos fueron movimientos criptopolíticos; otros articularon protestas sociales locales, y otros expresaron las esperanzas puramente religiosas en una tierra prometida.[48] A fines del siglo XIX (especialmente en la década de 1890), el milenarismo se manifestó mediante dos movimientos religiosos populares del nordeste del Brasil (Canudos y Joaseiro), cada uno de los cuales se formó alrededor de un líder mesiánico y buscó la liberación de la catástrofe en una ciudad celestial. Estos movimientos no eran sencillamente aberraciones de las tierras subdesarrolladas, sino que respondían a tendencias nacionales y eclesiásticas más amplias, en las que las gentes del nordeste eran, al mismo tiempo, actores y víctimas. Con el fin de la monarquía se produjo la

48. Robert M. Levine, *Vale of Tears: Revising the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*, Berkeley, 1992, pp. 217-226, identifica ocho movimientos milenarios además del de Canudos.

penetración en el nordeste del nuevo estado republicano, que trajo con él la secularización, el registro civil de los nacimientos, matrimonios y muertes, cuestiones de censo relacionadas con los orígenes raciales y nuevos impuestos municipales. El estado secular vino acompañado de una Iglesia más activa, extensamente reformada desde la década de 1860, que miró con mayor rigor las prácticas religiosas locales. Aparecieron numerosas Casas de Caridad: parte orfanatos, parte escuelas, que eran administradas por *beatos* (hermanos) y *beatas* (hermanas), recién llegados al ámbito religioso. Económicamente, el nordeste estaba en decadencia y perdiendo su mano de obra a causa del apogeo del café y del caucho en otras regiones, mientras que su agricultura tradicional se estancaba. La habilidad de los nuevos mesías de atraer peregrinos al nordeste, donde permanecían como obreros, les dio cierta influencia política, así como la capacidad de entregar votos. De este modo, las elites políticas locales les prestaron más atención.

El movimiento de Canudos fue dirigido por el místico Antônio Conselheiro. Su «ciudad santa» de unos 8.000 *sertanejos* floreció en el pueblo de Canudos, en el estado de Bahía, desde 1893 hasta su destrucción por las tropas federales brasileñas cuatro años más tarde. Conselheiro era laico, pero también un *beato*, un «servidor ambulante de la Iglesia» que ayudó a los curas locales en un área con escasez de clérigos y organizó la reconstrucción de las iglesias.[49] No obstante, también predicó desde los púlpitos de iglesias, lo que le hizo entrar en conflicto con el obispo de Bahía, cuyo programa de reforma clerical no reservaba ningún lugar a los predicadores aficionados. Sus defensores afirmaron que era un católico ortodoxo que no ponía en cuestión las doctrinas de la Iglesia ni pretendía ser un sacerdote: los valores morales que enseñaba eran tradicionales y personales. Conselheiro no dijo ser un mesías ni que era capaz de hacer milagros, aunque sí prometió a sus seguidores una Segunda Venida en el año 1900. Seguía la tradición del catolicismo popular, atrayendo de forma directa a la gen-

49. Ralph Della Cava, «Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joaseiro», *Hispanic American Historical Review*, vol. 48, n.º 3 (1968), pp. 402-420.

te corriente y convirtiéndose en padrino de muchos niños. Sus opiniones sociales, si eran algo, eran conservadoras, y sus críticas a la República fueron hechas desde la perspectiva del catolicismo tradicional y estaban dirigidas contra un estado laico que acababa de separarse de la Iglesia, había introducido la tolerancia religiosa y eliminado la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio y el entierro.[50]

La República, sin embargo, estaba apoyada por los obispos. Debido a presiones políticas, éstos ordenaron a los curas del nordeste que abandonaran a Conselheiro y le privaran así de una base religiosa. Los dirigentes de la Iglesia dieron la espalda a esta expresión de religión popular e, irónicamente, pidieron al estado que acabara con ella. No obstante, Conselheiro tenía cierto apoyo político local a causa de su influencia sobre los trabajadores. En 1893, hizo una campaña en contra de la política de impuestos de la República y, después de una refriega con la policía, él y sus seguidores se retiraron a las colinas de Canudos. Allí crearon un santuario sagrado, más una alternativa utópica que un foco de rebelión y de ninguna manera una expresión de militancia o agresividad. Sin embargo, el mesianismo de este tipo se prestaba a una manipulación política por parte de los intereses locales y podía gozar de su apoyo o sufrir su hostilidad. Las tropas federales fueron enviadas a destruir Canudos en 1897; en medio de una gran carnicería, dispersaron a los seguidores de Conselheiro y destruyeron su iglesia.[51]

El mesianismo fue más allá de sus orígenes en el movimiento de Joaseiro. Cícero Romão Batista era un sacerdote, uno de los primeros que salieron del seminario de Fortaleza y, cuando se le asignó Joaseiro, en Ceará, era un prototipo de los curas nuevos de las tierras subdesarrolladas, ortodoxo, fanático, partidario de la Sociedad de San Vicente de Paúl, promotor de la economía rural y amigo de la comunidad de *beatos* y *beatas*. En marzo de 1889, la hostia de la Comunión que dio a una *beata* de Joaseiro se transformó en sangre, que se creyó era la sangre de Cristo. Los curas y la gente lo consideraron un milagro y

50. Levine, *Vale of Tears*, pp. 230-231.
51. *Ibid.*, pp. 170-191.

pronto los peregrinos empezaron a marchar hacia Joaseiro, con lo que se creó un culto popular que incluía a sacerdotes de las tierras lejanas, a terratenientes y a miembros de las clases medias, así como a los fieles católicos.[52] Los obispos, por otro lado, negaron el milagro y suspendieron al padre Cícero; sus superiores apelaron a Roma y allí también, en 1894, condenaron el milagro. El padre Cícero buscó entonces un trato con los jefes políticos locales, los *coronéis*, a los que pidió apoyo a cambio de su neutralidad. Sin embargo, aunque quería mantener a Joseiro como una ciudad de Dios, el milagro engendró riqueza y crecimiento, como hacen frecuentemente los milagros, por lo que se vio arrastrado, inexorablemente, a la vida pública. Pronto adquirió un consejero político, el Dr. Floro Bartholomeu, un médico de Bahía que hacía campaña por la autonomía de Joseiro, así como por su elevación a la codición de *município* en 1914. El siguiente paso para el padre Cícero fue obtener el apoyo de una acción armada para defender su ciudad santa y, luego, entrar en la política nacional.

La religiosidad popular, el catolicismo marginal, el mesianismo y otras manifestaciones de entusiasmo religioso tuvieron lugar más o menos dentro de los límites de la fe católica. Había una tendencia dentro del mesianismo a abandonar lo sagrado por lo profano, pero, en algunas partes del nordeste de Brasil, se recuerda al padre Cícero como un santo.

En el Brasil, el milenarismo era un escudo que protegía a sus adeptos de un estado invasor y de una Iglesia poco amistosa. Abandonada por las dos instituciones que siempre había respetado, la gente de las tierras lejanas buscaban la salvación en el cataclismo y el apocalipsis. En Latinoamérica, no estaban solos.

Los rebeldes milenarios de México

La secuencia milenaria de los tiempos difíciles, que culminarían en sucesos apocalípticos y serían seguidos por la creación de un mundo

52. Ralph Della Cava, *Miracle at Joaseiro*, Nueva York, 1970, pp. 76-78.

mejor, parece haber sido la experiencia y la visión del movimiento mexicano de Tomochic, un pueblo mestizo en Chihuahua, que tuvo lugar entre 1891 y 1892. De nuevo, la interacción entre la privación social y la disidencia religiosa, entre las expectativas materiales y la fe en la Segunda Venida se cierne sobre los acontecimientos, incluso si no es fácil de captar.[53] La presión del estado hacia la modernización, las dificultades económicas causadas por la sequía y la escasez de grano y las acusaciones de bandolerismo contra los descontentos eran poderosas provocaciones para la rebelión, pero, además de esto, los milenarios tenían una agenda religiosa, agravada por la ausencia prolongada de un cura de parroquia residente. Ninguno de ellos dudaba que un nuevo orden social y moral se estaba creando. Hasta cierto punto, la gente de Tomochic fue ignorada por la Iglesia, cuyos recursos no alcanzaron a esta región norteña. Así, los peregrinos se presentaron ante un hombre santo, Carmen María López, que había llegado a las montañas y se le tomaba por un segundo Cristo. Los partidarios también veneraron a una nueva santa, una chica joven llamada Teresa Urrea (o Santa Teresita), la cual había experimentado trances profundos y convulsiones, quizás autoinducidos. Ella conversó con la Virgen María y obró milagros en el Rancho Cabora en el vecino estado de Sonora. Declaró haber recibido una misión de curar a los enfermos, no como un mero médico popular, sino como un agente de Dios. La Iglesia rechazó sus alegaciones y rápidamente la identificaron como una oponente que amenazaba con marginar su propia misión divina. Era completamente anticlerical, ecléctica en sus ideas religiosas y una defensora de un cristianismo sencillo, vacío de jerarquías y de sacerdotes. En su movimiento no se necesitaban intermediarios, misas ni sacramentos.[54] Las autoridades estatales también tenían sus dudas acerca de Teresa y estaban dispuestos a ver signos de subversión en sus afirmaciones y reu-

53. Paul J. Vanderwood, *The Power of God against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford, 1998, pp. 32-44; para reflexiones sobre estos sucesos, *vid.*, del mismo autor, «"None but the Justice of God": Tomochic, 1891-92», en Jaime E. Rodríguez O., *Patterns of Contention in Mexican History*, Wilmington, Delaware, 1992, pp. 227-241.

54. Vanderwood, *The Power of God*, pp. 163-184.

niones multitudinarias: tras decidir que era una influencia desestabilizadora, la desterraron al sudoeste de Estados Unidos.

Reprendidos por el cura itinerante local, que les dijo que se guardaran de los charlatanes que se dijeran mensajeros de Dios, los parroquianos de Tomochic, o unos 150 de ellos, siguieron a su líder a la rebelión contra la Iglesia y el estado, declararon que no se adherirían «a nadie salvo a Santa Teresa» y empezaron a crear una comunidad alternativa. El líder era Cruz Chávez, que tenía la barba reglamentaria, el cabello largo y la mirada desconcertante típicos de un hombre santo local, así como la reputación de resistirse a la autoridad. Chávez, que a menudo ocupaba el puesto del cura ausente, se veía como un mensajero de Dios, autorizado para apropiarse de la parroquia y para administrar oficios religiosos, así como para dirigir procesiones no autorizadas de un tipo prohibido por la Reforma mexicana. En uno de sus oficios, consagró los rifles de sus partidarios y los exhortó a que lucharan contra las fuerzas de Satanás para defender la ley de Dios y a que se esforzaran por alcanzar el mejor mundo que estaba a punto de llegar. Un destacamento militar enviado a restablecer el orden, aplastar a los bandidos y forzar la obediencia al estado sufrió un ataque feroz el 7 de diciembre de 1891 cuando los rebeldes, gritando «¡Viva el poder de Dios!», «¡Viva el poder de la Virgen!» y «¡Muera el mal gobierno!», se arrojaron a un apocalipsis de su propia creación, convencidos quizás de que su martirio personal provocaría la llegada del milenio.[55] Entonces, a lo largo de 1892, empezaron a construir su propia utopía en Tomochic: apareció así una comunidad alternativa basada en la igualdad de derechos y en el uso compartido de los bienes, y la lealtad del grupo se mantuvo gracias al liderazgo mesiánico de Cruz Chávez.

La motivación de los milenarios era, sin duda, una mezcla de quejas sociales y personales inculcadas por un agitador local, pero el entusiasmo religioso era inherente al movimiento y, probablemente, inseparable de sus objetivos. Mientras preparaban sus defensas y limpiaban sus armas, dieron la bienvenida a aliados, incluso bandidos. Se

55. *Ibid.*, pp. 206, 210-211.

dedicaron a hacer prolongados rituales en la iglesia del pueblo, donde recitaban oraciones católicas, rezaban el rosario y se preparaban para una posible muerte por la causa de la justicia. Su exigencia básica era tener el derecho a su propia religión, a vivir de acuerdo a su propio orden moral. Sin embargo, las autoridades mexicanas, que ya los habían calificado de indios, fanáticos y bandidos, los trataron como rebeldes contra el estado, enviaron las tropas a donde estaban y los aplastaron, aunque con dificultad, en octubre de 1892.[56] Mataron a los rebeldes, fusilaron a los heridos, y destruyeron Tomochic.

Como otros movimientos milenarios de Latinoamérica, Tomochic adquirió una significación tanto política como religiosa y provocó diferentes reacciones en personas distintas. Para algunos, fue un símbolo de protesta en contra de una brutal dictadura. Para otros, fue un arrebato de superstición en medio de una necesaria modernización. Para muchos, sin embargo, tuvo un carácter apocalíptico que dejó tanto un mensaje de esperanza como un rastro de destrucción.

El hilo común que unía los movimientos milenarios de Latinoamérica era un sentimiento de desesperanza: el miedo de la gente a haber sido abandonado por la Iglesia y el estado, las dos instituciones a las cuales confiaba su seguridad. Las comunidades sometidas al ataque de un estado modernizador y que no estaban protegidas por una Iglesia distante buscaron un nuevo orden que reemplazara las injusticias del pasado y las defendiera de los desastres futuros. El día del juicio final era su última esperanza.

La búsqueda del milenio en Latinoamérica no terminó en 1900. Mientras existiera ansiedad, también habría una creencia en el apocalipsis. La gente de Latinoamérica iba a atravesar tiempos de ansiedad aguda en el siglo XX, cuando la guerra, la depresión, los conflictos sociales, las dictaduras militares, el terrorismo y la violencia amenazaran el orden de la sociedad conocido, destruyeran las esperanzas y agrandaran los miedos. Si los milenarios puros (los que esperan día tras día el fin del mundo y el advenimiento de un nuevo cielo y una tierra nueva) ya no hacían las dramáticas entradas que habían ensayado

56. *Ibid.*, pp. 135-141, 258-259.

en los siglos XVIII y XIX, esto no quería decir que los grupos, los movimientos y las comunidades habían dejado de buscar alivio a sus seculares pesadillas en las creencias apocalípticas o que los individuos habían abandonado la esperanza en un milenio personal, en que «Dios enjugará de sus ojos todas las lágrimas; ni habrá ya muerte, ni llanto, ni alarido, ni habrá más dolor, porque las cosas de antes son pasadas».[57]

57. Apocalipsis 21, 4.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abad y Queipo, Manuel, obispo electo de Michoacán, 128, 177, 186, 192
Ábalos, José, intendente de Caracas, 124
Abascal y Sousa, José Fernando, virrey del Perú, 237
Acosta, José de, jesuita, 110, 157, 295
Adams, John, 155, 212, 220
África, 151
Agustín, san, 302
Alamán, Lucas, historiador mexicano, 127-128
Alemania, 116, 183
Alembert, Jean le Rond d', 183
Almagro, Diego de, 61, 62, 65, 73
Alvarado, Pedro de, 27-28, 37, 52, 65
Ampuero, Valentín, obispo de Puno, 312
Angostura, Congreso de, 207, 217, 227, 230, 231, 235, 275
Angulo, José, líder criollo, 159
Annales, 11, 16
Antoñanzas, caudillo, 114
Apure, estado de, 256, 269, 273, 276
Arauco, 71
Areche, José Antonio de, 132
Arentas, 303
Argentina, 24-25, 192, 203, 204, 206, 308, 319-325
Arichuana, rebelión militar de, 268
Arismendi, Juan Bautista, 251, 261, 271, 272, 275, 288
Aristóteles, 183
Aroa, minas de cobre de, 248
Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé, cronista, 79
Atahualpa, 55, 56, 57, 58
Austria, José de, 260, 268
Avilés y del Fierro, Gabriel de, virrey del Perú, 156
Aviso al Público, El, revista,
Ayacucho, batalla de, 118

Bahía, 151, 169, 326
Bajío, 190
Barcelona, en Venezuela, 255, 259, 262, 267
Bartholomeu, doctor Floro, 328
Belgrano, Manuel, 125, 169, 201

Bello, Andrés, 105, 163
Bentham, Jeremy, 162, 202, 217, 218, 220; *Tratados de legislación civil y penal*, 218
Bergosa y Jordán, Antonio, obispo de Oaxaca, 186
Bermúdez, José Francisco, 254, 258, 259, 260, 262, 263, 266-267, 271, 272, 273, 275, 280, 289
Berreto, Jesús, jefe guerrillero, 254
Bethell, Leslie, 25; *Historia de América Latina*, 25
Bland, Richard, 220
Bogotá, 137, 146, 183, 201, 230, 278, 283, 299
Bolívar, Simón, 18, 95, 112, 118, 136, 156, 157, 185, 195, 195-196, 201, 202, 205; y la era de la revolución, 207-246; y los caudillos, 247-290; *Carta desde Jamaica*, 157, 158, 161, 220-221, 222
Bolivia, 201, 204, 231-232, 299, 304
Borbones, gobierno de los, 91-92, 96, 101, 117, 119, 128, 129, 130, 154, 168, 171, 172, 201, 206, 211, 222
Borges, Jorge Luis, 16
Boves, José Tomás, caudillo realista, 113-114, 252, 253, 260, 268
Boxer, Charles, 12
Boyacá, 194, 271, 272
Braganza, dinastía de, 117
Brasil, 117, 125, 149-152, 304, 311, 319, 325-328
Braudel, Fernand, 16
Briceño Méndez, Pedro, 279
Buenos Aires, 118, 125, 126, 128, 133, 134-135, 142, 162, 182, 187, 198, 282, 304, 323
Burke, Edmund, 160, 219
Butterfield, historiador, 10

Caballero y Góngora, Antonio, arzobispo, 173, 182
Cádiz, 125, 155, 162, 211, 220; monopolio de, 121, 127
Cagigal, Juan Manuel, 115
Cajamarca, 28, 31, 43, 56, 64
Calvo, Andrés, 184
Campo, oficial de Bolívar, 256
Canarias, islas, 106, 108, 113, 114, 116
Cancuc, rebelión de, 316
Candía, Pedro de, capitán, 54, 56, 62, 69
Canek, Jacinto, 317
Canudos, movimiento de, 325, 327
Carabobo, batalla de, 251, 272, 273
Caracas, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 108, 112, 125, 131, 140, 252, 256, 257, 258, 262, 278, 279, 282; Universidad de, 105, 288, 299
Cariaco, minicongreso en, 263
Carlos III, rey, 91, 92, 129
Carlos V, rey, 51, 222
Caroní, misiones de, 251
Carrera, Rafael, caudillo conservador, 306-307
Cartagena, 126, 187, 300
Carúpano, puerto de, 260
Casa de Contratación, 67
Casanova, obispo de Santiago, 301
Catari, Tomás, 142
Caycedo y Flórez, Fernando, 193

Cedeño, Manuel, jefe guerrillero, 248, 254, 255, 267, 272, 275
Cegarra, coronel, 288
Cempoal, 47
Céspedes, Guillermo, 15
Cevallos, Pedro de, virrey, 133
Chalco, 47
Charcas, 86
Chaunu, Pierre, 16
Chávez, Cruz, líder mesiánico, 330
Chiapas, 315
Chihuahua, 329
Chile, 35, 39, 63, 86, 109, 135, 198, 200, 204, 300, 303, 304, 306, 308, 309
Cholula, 47
Chupas, batalla de, 61, 69
Chuquillusca, 70
Clavijero, Francisco Javier, 184
Coll i Prat, Narciso, arzobispo de Caracas, 188, 189
Colombia, 194, 195, 198, 201, 202, 203, 218, 223, 230, 237, 240, 242, 260, 272, 273, 274, 278, 279, 281, 284-285, 286-287, 288, 289, 304
Colón, Cristóbal, 38, 42
Compañía de Caracas, 97, 101-102, 103, 104, 124, 130, 131, 163
Consalvi, cardenal, 197
Consejo de Indias, 80, 81, 82
Conselheiro, Antônio, místico, 326
Coro, 108, 169
Cortés y Larraz, Pedro, arzobispo de Guatemala, 296
Cortés, Hernán, 27, 28, 30, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52-53, 55, 65, 66, 68, 73
Costa Rica, 302, 304
Coyaochaca, batalla de, 63
Cruz, fray Francisco de la, obispo electo de Santa Marta, 79, 80
Cuauhtémoc, jefe azteca, 53
Cuautla, 191
Cuba, 42, 65, 125, 139
Cúcuta, 271, 284; Congreso de, 230, 235, 236, 241, 271
Cuernavaca, 191
Cuero y Caicedo, José, obispo de Quito, 187-188
Cumaná, en Venezuela, 98, 254, 255, 258, 264, 266, 267, 278, 289
Cundinamarca, República de, 182, 237
Cuzco, 41, 59, 61, 63, 69, 123, 144, 159, 172, 188, 195, 203, 238

Declaración de los derechos del hombre, 183
Delgado, Pablo, sacerdote soldado, 191
Díaz del Castillo, Bernal, 30, 33, 36, 41, 46-47, 53, 65
Díaz, José Antonio, 110
Diderot, Denis, 160, 219
Durán, fray Diego, cronista, 28, 30, 68, 294-295
Durán, Higinio, obispo de Panamá, 195
Durbin, Eva, 22

Ecuador, 200, 204, 244, 299, 304
Edimburgo, Universidad de, 10, 12, 22
Edwards, J. G., 13
Escobedo, Jorge, 132

España, José María, 169, 234
Estados Unidos, 155, 156, 160, 225, 227, 228, 246, 299, 319, 330
Europa, 125, 152, 246, 299

Fajardo, Francisco, 43
Feiling, historiador, 10
Felipe IV, rey, 84
Fernández de León, Antonio, 276
Fernández de Sotomayor, Juan, obispo de Cartagena, 193; *Catecismo o instrucción popular*, 193, 194
Fernando VII, rey, 128, 189, 197, 199
Floridablanca, José Moñino, conde de, 121
Fontana, Josep, 16
Fonte, Pedro de, arzobispo de México, 196, 204
Francia, 153, 154, 155, 183, 194, 210, 211, 215, 225, 228, 234
Francisco de Asís, san, 309

Gálvez, José de, ministro de las Indias, 87, 92, 119, 130, 131, 136
García de Castro, Lope, 71
García del Río, Juan, 243
Garcilaso de la Vega, El Inca, 41, 61
Gasca, Pedro de, 62
Germán Roscio, Juan, 197
Gil de Taboado, Francisco, virrey, 123
Gil Munilla, Octavio, 15
Godoy, Manuel, 92
Gómez de la Rocha, Francisco, 80
Gómez Polanco, Antonio, obispo de Santa Marta, 195
González del Campillo, Ignacio, obispo de Puebla, 186
Goyeneche, José Sebastián, obispo de Arequipa, 178, 195, 203
Graham, Cunninghame, 10
Graham, Gerald, 13
Gran Bretaña, 120, 123, 125, 153, 154, 155, 161, 168, 210, 211, 214, 223, 244
Grecia, 228
Greene, Jack P., 18
Gregorio XVI, papa, 200
Grijalva, Juan de, 41
Guadalajara, 191
Guaira, La, 105, 112, 126, 248
Gual, Manuel, 169, 234
Guarenas, hacienda azucarera de, 110
Guatemala, 299, 304, 312
Guayana, 205, 251, 254, 262, 263, 264, 265
Guayaquil, 118
Güiria, 254, 259, 261, 262, 275
Gutiérrez, Cruz, 320
Gutiérrez de Piñeres, Juan Francisco, 133
Guyana, 108

Habana, La, 126, 127
Habsburgo, dinastía de los, 81
Haití, 261, 262
Handbook of Latin American Studies, 12
Hanke, Lewis, 12
Hanshell, Deryck, jesuita, 10
Haring, C. H.: *The Spanish Empire in America*, 12
Helvetius, 212

Heras, Bartolomé de las, arzobispo de Lima, 195
Heredia, José Francisco, regente de audiencia, 30, 110, 111, 112, 252
Herrada, José Bernardo, mesías indio, 319
Herrera, fray Luis, 191
Hidalgo, Miguel, cura de de Dolores, 121, 186, 190, 191
Hispaniola, 66
Hobbes, Thomas, 156, 212; *Leviatán*, 20
Holbach, Paul Henri, barón de, 212
Honduras, 300, 302
Huamanga, obispo de, 203
Huascar, inca reformista, 55, 58
Huaya Pucara, fuerte de, 63
Hudson, W. H., 19
Humboldt, Alexander von, 129
Hume, David, 212
Humphreys, Robin A., 12, 13-14, 18, 24

Inglaterra, 228, 229, 234, 319
Iturbide, Agustín de, oficial y terrateniente, 196
Izquierdo, José, sacerdote soldado, 191

Jalisco, 300
Jamaica, 42
Jaquijahuana, batalla de, 62, 63
Jauja, batalla de, 55, 58
Jefferson, Thomas, 155, 212
Jiménez de Enciso de Popayán, Salvador, 187, 195
Joaquín de Fiore, monje cisterciense, 315
Joaseiro, movimiento de, 325, 327, 328
Jolliffe, J. E. A.: *Constitutional History of Medieval England*, 11

Key Muñoz, Fernando, 105
Kirkpatrick, F. A., 10

Lacunza, Manuel, jesuita chileno, 315
Lardizábal y Uribe, Miguel de, ministro de Indias, 128
Las Casas, Bartolomé de, 43
Las Heras, obispo de Lima, 203
Lasso de la Vega, Rafael, obispo de Mérida, 185, 195
Lavardén, Manuel José de, 125-126
Leavis, historiador, 10
León XII, papa, 199, 201
León XIII, papa, 309, 313
León, Juan Francisco de, líder canario en Venezuela, 102-103, 104
León, Nicolás de, 104
Lille, Congreso Eucarístico de, 304
Lima, 69, 86, 132, 139, 147, 178, 188, 215, 300, 308, 309
Lizana y Beaumont, Francisco Javier de, arzobispo, 186
Locke, John, 156, 157, 183, 208
López, Carmen María, 329
Lué, Benito de la, obispo de Buenos Aires, 187

Madero, Francisco, reformista mexicano, 299
Mainas, obispo de, 203
Mancera, marqués de, 79
Manco Inca, 59, 60, 62, 70

Maracaibo, 108, 280
Margarita, 261
Mariño, fray Ignacio, 193
Mariño, Santiago, general, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 271, 272, 273, 275, 278, 279, 280, 289
Markham, sir Clemens, 10
Marrero, Juan Andrés, 251-252
Martín de Porres, san, 309
Marx, Karl, 22
Mastai Ferretti, Gian Maria, canónigo, 198
Matamoros, Mariano, sacerdote soldado, 191
Maturín, 253, 254-255, 259
Mena, Cristóbal de, 31
Mendieta, Jerónimo de, fraile, 315
Messía de la Cerda, Pedro, virrey, 133
México, 28, 33, 38, 41, 46-53, 86, 89, 96, 101, 109, 120, 121, 122, 130, 131, 132, 135, 138, 141-142, 147, 175, 176, 177, 183, 195, 196, 200, 203, 204, 298, 304, 307, 312, 315, 318, 319, 328-332
México, Ciudad de, 47, 48, 186
Michoacán, 68, 175, 190, 300
Mill, James, 217
Minas Gerais, rebelión en, 151
Miranda Ravelo, Sebastián de, 105, 106
Miranda, Francisco de, 106, 153, 189
Moctezuma, 27, 32, 44, 47, 48, 49
Molina, Juan Ignacio, 184
Mollat, G.: *Le Papes D'Avignon*, 11
Monagas, José Tadeo, 254, 255, 262, 273
Montaño, Francisco de, 68
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de, 119, 156, 158, 160, 167, 183, 212, 219, 224, 228, 234
Monteverde y Ribas, Domingo de, comandante realista, 108-109, 110-111, 112, 113, 114, 253
Morales, Francisco Tomás, brigadier, 114
Morelos, José María, cura insurgente, 182, 184, 185, 190, 191, 192
Moreno, Mariano, abogado radical, 128, 154, 158, 162, 162, 183
Morillo, Pablo, general, 114, 115, 261, 270
Moscoso, José Manuel, obispo criollo de Cuzco, 172
Moscoso, Juan Manuel, obispo de Cuzco, 178
Mota, Domingo José de la, sacerdote, 318
Motolinia, Toribio de, fraile, 315
Muro, Antonio, 15
Muzi, monseñor Gian, 198, 199

Namier, sir Lewis, 10, 14
Napoleón, 197
Nariño, Antonio, caudillo criollo, 146, 169, 183
Narváez, Pánfilo de, 27, 50
Navarrete, José, sacerdote soldado, 191
Nef, John U.: *War and Human Progress*, 11
Nestares Marín, Francisco de, presi-

dente de la audencia de La Plata, 80
Newton, Isaac, 183
Nicaragua, 304, 307, 313
Nicholl, Donald, 12
Nueva España, 175, 319; *véase también* México
Nueva Granada, 43, 63, 90, 112, 118, 123, 133, 137, 140, 144, 146, 173, 181, 182, 183, 186, 193-194, 197, 200, 227, 230, 240, 241, 243-244, 256, 259, 270, 271, 277, 285
Nueva Historia, revista chilena, 24
Núñez Vela, Blasco, virrey del Perú, 69

O'Higgins, James, jesuita, 10
O'Leary, Daniel Florencio, general y asistente de Bolívar, 112, 212, 215, 230, 232, 235, 256, 270, 271, 274, 284
Oaxaca, 186, 315
Ocaña, Congreso de, 284
Ocumare, catástrofe de, 262
Olavarria, comisario de guerra, 113
Olivares, Gaspar de Guzmán y Pimentel, conde de, 84
Ollantaytambo, 70
Oncoy, batalla de, 60
Orihuela, José, obispo de Cuzco, 195
Orinoco, río, 9, 264
Otumba, batalla de, 49

Pacelli, Eugenio, cardenal, 304
Padilla, Diego, franciscano, 194
Padilla, José, general pardo, 284, 285
Páez, José Antonio, general, 96, 115, 248, 253, 254, 255, 256, 267, 268, 269, 270, 273, 276, 278, 279-283, 286, 288, 289
Paine, Thomas, 155, 156, 160, 161, 167, 212; *Common Sense*, 160
Panamá, 54
Paraguay, 300, 304
Pares, Richard, 12, 17
Parra-Pérez, Caracciolo, 109, 113
Parry, John, 12
Paz, La, 299
Pedro Claver, san, 309
Pérez, Antonio, médico de Yautepec, 317-318
Pérez, Jacinto, 321-322
Pérez, Juan, fabricante de armas, 69
Pérez Armendáriz, José, obispo de Cuzco, 178, 188, 195
Pérez de Puebla, obispo de México, 204
Pérez Suárez, obispo de Oaxaca, 204
Perú, 23-24, 28, 33, 37, 38, 53-64, 83, 84, 89, 90, 109, 121, 132, 137, 138, 139, 143, 148, 165, 172, 178, 182, 183, 192, 195, 198, 204, 236, 237, 238, 257, 273, 304, 306, 312; Alto, 78, 80, 144, 166, 193, 206, 230
Pétion, Anne Alexandre Sabès, presidente haitiano, 234
Piar, Manuel, general pardo, 107, 233, 253, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263-264, 266, 285
Pío VII, papa, 195, 197, 199
Pío IX, papa, *véase* Mastai Ferretti, Gian Maria
Pizarro, Francisco, 28, 29, 30, 36,

42, 54, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 65, 69, 73
Pizarro, Gonzalo, 35, 37, 60, 62, 69, 70
Pizarro, Pedro, 57, 59
Plata, Río de la, 72, 122, 123, 125, 127, 133, 134, 138, 140, 156, 169, 198
Plaza, coronel, 272
Pombal, marqués de, 150
Ponce de León, Juan, 68
Popayán, 64, 69, 300
Popocatépetl, volcán, 50, 68, 317
Portugal, 118, 149-150, 152
Potosí, 78, 80, 144
Pradt, Dominique de, clérigo francés, 161
Puebla, 175, 190
Puerto Rico, 118
Pulcosuni, 70

Quisteil, rebelión en el pueblo de, 317
Quito, 63, 86, 118, 143, 187, 188, 193, 230

Raynal, Abbé, 156, 160, 161; *Histoire des deux Indes*, 161
Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, 75
Revenga, José Rafael, ministro de Hacienda de Venezuela, 241, 243
Ribas, José Félix, 110
Ribas, oficial de Bolívar, 256, 260
Rivadavia, Bernardino, dirigente argentino, 198, 201, 202, 203
Rivadeneira, Antonio Joaquín de, 136
Rodríguez, Gregorio José, obispo de Cartagena, 186
Rodríguez, Simón, profesor de Bolívar, 215
Rodríguez de Mendoza, Toribio, cura, 182-183
Rojas, Andrés, jefe guerrillero, 254
Roma, 228, 302, 312
Romão Batista, Cícero, sacerdote, 327, 328
Rosa de Lima, santa, 309
Rosas, Juan Manuel de, 19, 20, 24, 203, 282
Rosillo, Andrés, canónigo, 193
Rousseau, Jean-Jacques, 156, 158, 160, 183, 212, 216, 219, 224, 225, 228, 229; *Contrato social*, 163, 183

Saavedra, Cornelio de, 154
Salinas, batalla de, 61
Salvador, El, 301, 303, 304
San Carlos de Austria, ciudad llanera, 105
San Fernando de Apure, 270
San Juan de Payara, 269
San Martín, José de, 118
Sánchez Mota, Antonio, franciscano, 187
Sandoval, Gonzalo de, 47
Santa, Remigio de la, obispo de La Paz, 187
Santana, 218
Santander, Francisco de Paula, vicepresidente de Colombia, 202, 268, 269, 277, 280, 283, 284, 285
Santiago, 86, 198, 299

Santo Domingo, 60, 152, 154, 169, 299
Sebastián de Yumbel, san, 308
Serrano, Fernando, 268
Sevilla, monopolio de, 121
Smith, Adam, 183, 239
Solané, Gerónimo de, 321-322, 323
Soto, Hernando de, 36, 37, 59
Soublette, Carlos, 275, 286
Spinoza, Baruch, 212
Suárez, Francisco, jesuita, 156, 180-181, 182
Sucre, Antonio José de, 258, 259, 263, 266, 285, 287

Tandil, en Argentina, 25, 319-320, 322, 324
Tata Dios, *véase* Solané, Gerónimo de
Taxco, 68
Tenochtitlán, 27, 41, 45, 48, 49, 51, 72
Teques, Los, 108
Tlaxcala, 49
Tocqueville, Charles-Alexis Henry Clérel de, 136
Toledo, Francisco de, virrey, 63
Tomochic, movimiento mexicano de, 329, 330-331
Torres, Camilo, 182
Toynbee, Arnold, 9
Tribuna, La, de Buenos Aires, 324
Trujillo, de Venezuela, 95, 237, 288, 300
Trujillo, obispo de, 203
Tucapel, 71
Tumbez, 54, 55
Túpac Amaru, inca, 63, 138, 140, 142, 145, 165, 166, 172
Urdaneta, Rafael, general, 256, 257, 259, 263, 275, 280
Urquinaona, Pedro, comisario de pacificación, 110, 113
Urquiza, Antón de, 67
Urrea, Teresa (santa Teresita), 329
Uruguay, 204, 300, 304

Vaca de Castro, Cristóbal, 61, 62, 69
Valdés, Manuel, 258, 259, 263, 273
Valdivia, Pedro de, 30, 63
Valencia, en Venezuela, 243, 252, 260, 280
Valle, Cecilio del, caudillo, 202
Valverde, Vicente, obispo del Perú, 66
Vargas Machuca, Bernardo de, 29, 39, 40, 42, 64, 71, 169
Vaticano, 201, 204, 300
Vélez de Guevara, Juan, 69
Venezuela, 95-116, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 130, 140, 152, 197, 200, 204, 207, 223, 227, 229, 230, 235, 240, 252, 256-257, 258, 259, 261, 273-274, 276, 277, 281, 283, 288, 304, 306
Veracruz, puerto de, 66, 127
Vergara, Pedro de, oficial de artillería, 60-61
Vertiz, Juan José de, 134
Vicens Vives, Jaime, 16-17; *Aproximación a la historia de España*, 17
Vieytes, Hipólito, 125
Vilcabamba, enclave inca de, 71
Vilcaconga, batalla de, 59
Vilcaconga, en el Perú, 36

Viscardo, Juan Pablo, jesuita, 130, 160, 166, 167, 184; *Lettre aux Espagnols-Américains*, 167, 184
Vitcos, 62
Voltaire, François-Marie Arouet, 160, 183, 219
Vowell, Richard, observador inglés, 248

Wachtel, Nathan, 32
Washington, George, 155, 212

Xaquixaguana, 63
Xerez, Francisco de, 56

Yaguarapo, 275
Yáñez, caudillo, 114
Young, G. M.: *Victorian England, Portrait of an Age*, 11
Yucatán, 41, 297, 315, 317

Zaraza, Pedro, jefe guerrillero, 254, 255, 262
Zea, Francisco Antonio, vicepresidente de Venezuela, 258, 271-272
Zelaya, Santos, 307
Zulia, estado de, 257, 280

ÍNDICE

Prefacio 7

1. Pasaje a América 9

2. Armas y hombres en la conquista española de América .. 27

3. El Estado colonial en Hispanoamérica 75

4. Los blancos pobres en Hispanoamérica: inmigrantes canarios en Venezuela, 1700-1830 95

5. Las raíces coloniales de la Independencia latinoamericana 117

6. La revolución como pecado: La Iglesia y la Independencia Hispanoamericana 171

7. Simón Bolívar y la Era de la Revolución 207

8. Bolívar y los caudillos 247

9. La búsqueda del milenio en Latinoamérica: La religión popular y más allá de ésta 291

Índice onomástico 333

El profesor John Lynch reúne en este volumen algunos de sus mejores estudios sobre historia de la América española en el tránsito de la colonia a la independencia. El volumen comienza con una reflexión sobre la conquista y los conquistadores –sobre las razones que explican por qué tan pocos pudieron dominar a tantos– y con un análisis del estado colonial y de sus características. Su parte central la integran trabajos sobre los orígenes, curso y consecuencias de la independencia, que se ocupan de cuestiones como el papel de la Iglesia y dedican una atención especial a la figura de Simón Bolívar. Y el panorama se cierra con un original estudio sobre la religión popular y los cultos milenaristas, desde sus orígenes en el sincretismo de los indígenas que mezclaban la nueva fe con sus antiguas creencias, hasta los movimientos mesiánicos que conmovieron la Argentina, Brasil y México a comienzos del siglo XX.

John Lynch es profesor emérito de historia latinoamericana en la Universidad de Londres, en donde ha transcurrido la mayor parte de su brillante carrera académica, primero en el University College, y después, de 1974 a 1987, como director del Institute of Latin American Studies. Autor de numerosos libros sobre el mundo hispánico en el período colonial y de la Independencia, dirige en la actualidad una ambiciosa *Historia de España* en catorce volúmenes en curso de publicación en Editorial Crítica.

965436-5

9 788484 321682

Crítica *Libros de Historia*